Ph. Sp.
Schultze
~~766~~
770
A, E

<36616065020010

<36616065020010

Bayer. Staatsbibliothek

PHILOSOPHIE

DER

NATURWISSENSCHAFT.

EINE PHILOSOPHISCHE EINLEITUNG

IN DAS STUDIUM DER NATUR UND IHRER WISSENSCHAFTEN.

VON

DR. FRITZ SCHULTZE,

O. Ö. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER TECHNISCHEN
HOCHSCHULE ZU DRESDEN.

ZWEITER TEIL.

LEIPZIG
ERNST GÜNTHER'S VERLAG.
1882.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Inhaltsverzeichnis des zweiten Teiles.

Zweites Buch.

Die Ergebnisse der geschichtlichen Entwicklung.

Die Grundzüge des kritischen Empirismus.

Seite

Erstes Kapitel: Die Aufgabe 5— 12

Inhalt: Die Grundfrage des kritischen Empirismus nach den Grenzen der Erkenntnis. — Die Formaldefinition der Erkenntnis. — Die Prüfung der Mathematik, Naturwissenschaft und Metaphysik auf ihren Erkenntnisgehalt. — Die Differenz zwischen der Mathematik und Naturwissenschaft einer- und der Metaphysik andererseits. — Das Kriterium der Entscheidung. — Positiver und negativer Gewinn der kritischen Untersuchungen. — Kants „Kritik der reinen Vernunft". — Die Einteilung derselben. — Das Verhältnis unserer Darstellung des kritischen Empirismus zu Kants Darstellung in der Kritik der reinen Vernunft. — Die Begriffe: immanent, transcendent und transcendental.

Zweites Kapitel: Die Formaldefinition der Erkenntnis. Synthetische Urteile a priori 13— 20

Inhalt: Die Erkenntnis ihrem formalen Charakter nach betrachtet. — Das Erkenntnisurteil. — Das identische Urteil. — Das analytische Urteil. — Das synthetische Urteil. — Die zufällige Vorstellungsverbindung. — Die notwendige und allgemeingültige Vorstellungsverbindung. — Das Datum a posteriori. — Das Datum a priori. — Die Erkenntnis besteht ihrer Form nach in synthetischen Urteilen a priori. — Giebt es solche Urteile? — Mathematik, Naturwissenschaft und Metaphysik sprechen synthetische Urteile a priori aus. — Schlussbemerkung: primäre und sekundäre Erkenntnisse.

Drittes Kapitel: Das Apriori des kritischen Empirismus . . 21— 38

Inhalt: Die Verschiedenheit der Vorstellungen. — Die gleichartigen Vorstellungsformen: Zeit, Raum und Kausalität. — Die Vorstellung als Mittleres zwischen Subjekt und Ding. — Die Eigenformen des Geistes. — Die individuellen und generellen Eigenformen. — Erkenntnistheoretischer

Seite

Individualcharakter und erkenntnistheoretischer Gattungscharakter. — Das Individuellangeborene vor, also nicht aus, jedoch in aller individuellen Erfahrung und entfaltet durch, also nicht ohne individuelle Erfahrung. — Das individuelle Apriori. — Die generellen Eigenformen. — Zwei Wege zur Erklärung derselben. — Der alte sensualistische Weg. — Der neue kritische Weg. — Das generelle Apriori. — Sein Verhältnis zur Erfahrung. — Folgerungen aus der kritischen Lehre für die mathematischen Axiome und für das Kausalaxiom. — Verhältnis der Lehre zu Humes Skeptizismus. — Die falschen Auffassungen des Apriori. — Die platonische Fassung. — Der dogmatisch-dualistische Gegensatz des Apriori zum Aposteriori. — Die angebliche Entdeckung der Stammformen durch Intuition und nicht durch Erfahrung. — Das fälschlich angenommene Rangverhältnis zwischen dem Apriori und dem Aposteriori. — Zusammenfassung. — Die Anwendung der Darwinistischen Entwicklungstheorie auf die apriorischen Geistesfunktionen. — Kant und Kopernikus.

Viertes Kapitel: Die Erfahrungswelt als Vorstellungswelt . . 39—67

Inhalt: Zeit und Raum, die transcendentalen Grundbedingungen des mathematischen Vorstellens. — Der Satz: „Zeit und Raum sind reine Anschauungen a priori" als Folge aus dem allgemeinen Satz: Die Erfahrungswelt ist Vorstellungswelt. — Die Vorstellung „Wald". — Das Wahrnehmungsbild. — Das Erinnerungsbild. — Unterschied zwischen dem Wahrnehmungsbild und dem äusseren Gegenstande. — Unterschied zwischen Wahrnehmungsbild und geistiger Vorstellung. — Die Wahrnehmung des Waldes als rein subjektiv-innerliche Vorstellung. — Notwendige Unterscheidung des Waldes an sich und unsrer Vorstellung „Wald". — Vorstellung und Ding an sich. — Der Gesichtssinn und die Farben. — Der Gehörsinn und die Töne. — Der Tastsinn. — Geruch und Geschmack. — Die Welt an sich ist unbekannt und unerkennbar, denn sie ist nicht subjektive Vorstellungswelt. — Die Welt ist deshalb nicht blosser Schein; Zurückweisung einer falschen Auffassung der Vorstellungslehre. — Vorstellungen und Dinge an sich im Verhältnis von Wirkung und Ursache betrachtet. — Ursache und Wirkung können sehr verschieden sein. — Ursache und Wirkung sind vielfach sehr verschieden. — Die Sinnesempfindungen. — Die Weberschen Empfindungskreise. — Die Lehre von der spezifischen Energie der Sinnesorgane. — Vorstellung und Ding an sich weder ähnlich noch gleich. — Die Vorstellungen als Symbole. — Die Logik verbietet einen strikten Schluss von der Wirkung auf die Ursache, somit von den Vorstellungen auf die Dinge an sich. — Dieser Schluss als ontologischer Fehlschluss. — Der Inhalt des Schlusses ist empirisch unbeweisbar. — Die Existenz der Dinge an sich überhaupt nicht beweisbar. — Das Ding an sich für unsre Erkenntnis ein (relatives, kein absolutes) Nichts. — Unmöglichkeit jeder transcendenten Metaphysik. — Der Glaube an die Dinge an sich. — Entstehung dieses Glaubens: das Verhältnis der Erscheinungswelt zu unsrem Willen. — Das Abhängigkeitsgefühl. — Der Schluss, auf den sich der Glaube an die Dinge an sich stützt, ein Fehlschluss. — Berkeleys Phänomenalismus. — Descartes' natürlicher Instinkt. — Baumanns Diskrepanz zwischen den mathematischen Vorstellungen und dem empirisch Gegebenen. — Schlussergebnis: die Erfahrungswelt als intellektuales Phänomen. — Die Vorstellungswelt kein Schein, sondern unsre Wirklichkeit als notwendige Erscheinung. — Folgen der kritischen Vorstellungslehre. — Die Philosophie. — Die empirischen Wissenschaften: Akustik, Optik, Astronomie, Physiologie, Psychologie, Psychopathologie. — Aberglaube, Geisterseherei. — Die kritische Läuterung der Religion.

Seite
Fünftes Kapitel: Raum und Zeit 68—153

Inhalt: 1) Einleitende Vorbemerkungen: Der populär-naive Einwand gegen die Vorstellungslehre. — Der Raum und die Zeit als solche werden nicht wahrgenommen. — Erläuterung der Subjektivität von Raum und Zeit durch Analogieen. — 2) Die Phänomenalität des Raumes. Beschreibung unseres erfahrungsmässig vorgestellten Raumes. — Die drei Dimensionen. — Der Raum jedes Individuums individuell bestimmt. — Künstliche Raumbestimmungen. — Der perspektivische Raum. — Das pseudoskopische Sehen. — Der Raum als Tast- und Gesichtsraum ein sensuales Phänomen. — Das Raumbild, bedingt durch Urteilsakte des Intellekts, ein intellektuales Phänomen. — Das Raumbild, bedingt durch physiologische Prozesse im Gehirn, ein physiologisches Phänomen. — Der Raum also in diesen drei Beziehungen ganz subjektiv bedingt. — Erfahrungsbelege. — Die Integrität des äussern Auges. — Blindgeborene. — Der tanzende Raum. — Operierte Blindgeborene. — Kaspar Hauser. — Kinder. — Krankhafte Affektion des Gehirns. — Der Rausch. — Niedere Tiere mit eigenartig gebauten Sinnesorganen. — Gehirnerweichung. — 3) Die Phänomenalität der Zeit. Beschreibung der Merkmale der von uns erfahrungsmässig erlebten Zeit. — Die Zeit ein Continuum von einer Dimension. — Ihre Flüchtigkeit. — Wirklichkeit an ihr ist immer nur der gerade gegenwärtige Moment. — Vergangenheit und Zukunft. — Dreifache Unterscheidung der Zeit. — Die subjektive Zeit. — Ihre Veränderlichkeit. — Citate aus Schiller, Lessing und Shakespeare. — Das umgekehrte Verhältnis der subjektiv langen und kurzen Zeit in der Erinnerung. — Die Veränderlichkeit der subjektiven Zeit abhängig von der Fülle und Schnelligkeit des Vorstellungsverlaufes. — Irrsinnige. — Die persönliche Gleichung der Astronomen. — Die Schnelligkeit des Empfindens, Denkens und Wollens individuell sehr verschieden. — Angelus Silesius. — Verschiedene Arten von Zeitauffassung. — Veränderte Zeitauffassung ergiebt veränderte Weltanschauung, verändertes Wollen und Handeln. — Unendlich viele Arten über- und untermenschlicher Zeitauffassung. — Der göttliche Zeitbegriff. — Die objektive Zeit. — Definition derselben. — Das Messen der Zeit durch die gleichförmige Bewegung eines Körpers im Raum. — Die Bewegung der Himmelskörper nicht absolut gleichförmig. — Der circulus vitiosus im Begriff der objektiven Zeit. — Die Bewegungen der Himmelskörper sind, insofern sie wahrgenommen werden, subjektive Phänomene. — Die objektive Zeit ein künstlich-abstraktes Gebilde. — Kinder und Wilde. — Die absolute Zeit Newtons ist keine erfahrungsmässige Anschauung und begrifflich widerspruchsvoll. — Die absolute Zeit ein Postulat der Mathematik. — Citat aus Liebmann. — 4) Kants Lehre von Raum und Zeit. Reine und empirische Anschauung. — Kants direkte und indirekte Beweisreihe. — Der direkte Beweis: deiktische Hinleitung und apodiktische Beweisführung. — Die deiktische Hinleitung. — Erster Teil. — Der zweite Teil. — Anschauung und Begriff. — Gesamtvorstellung und Teilvorstellung. — Raum und Zeit sind Anschauungen oder Gesamtvorstellungen, keine Begriffe. — Erstens: Raum und Zeit sind nicht wie Begriffe durch Abstraktion gebildet. — Zweitens: Raum und Zeit haben nicht die Natur des Begriffes. — Drittens: Raum und Zeit lassen sich nicht wie Begriffe definieren. — Die Einzigkeit von Raum und Zeit. — Sind Raum- und Zeit-Anschauungen a posteriori oder a priori? — Sechsfacher Unterschied zwischen den aposteriorischen Anschauungen einer- und Raum und Zeit andererseits. — Raum und Zeit reine Anschauungen a priori. — Beseitigung eines Missverständnisses. — Die indirekte Beweisreihe aus der Natur der Mathematik. — Die Mathematik behandelt Raum und Zeit als Anschau-

Seite

ungen, nicht als Begriffe. — Die Mathematik giebt keine Definitionen von Raum und Zeit, noch von besondern Raum- und Zahlgrössen, wie der geraden Linie oder der Eins. — Die Grundvorstellungen der Mathematik sind keine Begriffe, denn sie sind nicht durch Abstraktion gebildet. — Sie sind Anschauungen nicht a posteriori, sondern a priori. — Widerlegung der sensualistischen Auffassung. — Unterschied zwischen den apriorischen Anschauungen der Mathematik und den aposteriorischen Anschauungen. — Unterschied zwischen der Entdeckungsmethode der Mathematik und derjenigen der empirischen Wissenschaften. — Unterschied der Beweismethode des Mathematikers und Empirikers. — Das analytische Verfahren der Naturwissenschaften und das synthetische der Mathematik. — Die Exakthet der Mathematik. — Die Apriorität von Raum und Zeit und das Wesen der Mathematik in ihrem Wechselverhältnis als Erkenntnisgrund und Realgrund. — Schopenhauers Einwände gegen das Beweisverfahren Euklids. — Kritik des Schopenhauerschen Einwandes. — Friedrich Fröbel. — 5) Die metamathematischen Spekulationen über den Raum. Entstehungsgeschichte derselben. — Die Erweiterung der mathematischen Forschungsmethode durch Descartes. — Die analytische Geometrie. — Das 11. Axiom Euklids. — Lobatschewskys „imaginäre oder antieuklidische Geometrie." — Gauss, Riemann, Fechner, Klein, Helmholtz. — Liebmanns Darstellung. — Begriff des Krümmungsmasses. — Begriffliche Unterscheidung der Flächen unter dem Gesichtspunkt des Krümmungsmasses. — Sechs verschiedene Arten Flächen. — Das zweite Paradoxon Fechners. — Die Euklidische Planimetrie gilt nur für eine bestimmte Art von Flächen. — Schema der Flächen. — Uebergang vom planimetrischen zum stereometrischen Raum. — Einteilung desselben unter dem Gesichtspunkt des Krümmungsmasses. — Zwei Hauptarten mit je drei Unterarten. — Die Zahl der Dimensionen. — Die analytische Definition des Raumes. — Die unendliche Anzahl von, ihrer Dimensionenzahl nach, verschiedenen Raumexemplaren oder Raumindividuen innerhalb jeder der sechs Unterarten. — Schema des stereometrischen Raumes. — Die Definition des speziellen Menschenraumes als Bestätigung der Kantischen Raumlehre. — Der Wert der metamathematischen Spekulationen. — Sie enthalten lediglich negative Begriffe und geben keinen positiven Inhalt. — Kritischer Wert ihrer negativen Begriffe als Grenzbegriffe. — Die Gefahr in den metamathematischen Spekulationen. — Metamathematik und Spiritismus. — Absoluter Gegensatz der Kantischen Raumlehre zur spiritistischen. — Die Schädigung der Naturwissenschaft durch spiritistisch-metamathematische Vorstellungen. — Die Praxis des Lebens und das Gebiet der Moral.

Sechstes Kapitel: Die Geschichte der Vorstellungslehre . . 154—204

Inhalt: Der Buddhismus. — Sansara und Nirvana. — Die Befreiung vom Ich. — Persönliche Unsterblichkeit. — Das Aufgeben der Persönlichkeit. — Die Rückkehr ins Nirvana. — Läuterung und Seelenwanderung. — Die Sittenlehre. — Der Gottesbegriff. — Die Verwerfung der Unsterblichkeitshoffnung. — Die Logik im Dogma. — Die Person Buddhas. — Die griechischen Naturphilosophen. — Die Eleaten. — Zeno. — Unterschied der eleatischen und der Kantischen Lehre. — Die Atomistik. — Ihr Raumbegriff. — Die Zeit bei Epikur und Lukrez. — Der Platonismus. — Die Unterschiede zwischen Platons Ideenwelt und der Kantischen Welt der Dinge an sich. — Der Zeitbegriff bei Platon und Aristoteles. — Augustinus und die Zeit. — Citate aus Augustins Bekenntnissen. — Das Mittelalter und die Vorstellungslehre. — Esse in re, esse in intellectu. — Denominatio extrinseca und Ens rationis. — Meister Eckhart. — Wilhelm Occam. — Kopernikus. — Die Vorstellungslehre in der neueren Zeit. — Baco. —

Seite

Hobbes. — Descartes. — Spinoza. — Malebranche. — Die intellektuellen Egoisten oder Solipsisten. — Locke. — Norris und Collier. — Berkeley. — Hume. — Leibniz. — Wolf. — Kant. — „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte" (1746). — Die Dimensionen des Raumes. — Die Zahl der Dimensionen. — Die vielen möglichen Raumarten. — Die Schrift: „Ob die Erde veralte?" (1754). — Die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" (1755). — Die Schriften: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" (1763), „Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral" (1764) und „Träume eines Geistersehers" (1766). — Die Schrift: „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume" (1768). — Die Inauguralschrift: „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" (1770). — Der Unterschied zwischen Kant und seinen Vorgängern hinsichtlich der Vorstellungslehre. — Die Bedeutungen des Wortes „Idealismus". — Die platonische, ethische und ästhetische Bedeutung. — Die moderne erkenntnistheoretische Bedeutung. — Descartes' Lehre als transscendenter Realismus und empirischer Idealismus. — Sein Verhältnis zum Dogmatismus und Skepticismus. — Berkeleys Lehre als transcendenter Realismus und transcendenter Idealismus. — Sein Verhältnis zum Dogmatismus und Skepticismus. — Kants Lehre als immanenter oder transcendentaler oder kritischer Idealismus und empirischer Realismus. — Beide zusammen bilden den Inhalt des kritischen Empirismus. — Die Folgen: Kein Dogmatismus mehr. — Kein Skepticismus mehr. — Die transcendentale Idealität und empirische Realität eines jeden Objektes, der Welt, des Raumes und der Zeit. — Aufhebung des dogmatischen Gegensatzes zwischen Idealismus und Realismus. — Aufhebung des dogmatischen Gegensatzes zwischen Materialismus und Spiritualismus. — Verwerfung jeder Art des transscendenten Monismus. — Der kritische Empirismus als immanenter, empirischer und transcendentaler Monismus einerseits und als erkenntnistheoretischer oder kritischer Dualismus andererseits. — Aufhebung jeder Art des dogmatischen Dualismus. — Kritischer Ausgleich zwischen Dubois-Reymonds Ignorabimus, Virchwos Restringamur und Häckels Impavide progrediamur. — Die Phantasie im Verhältnis zu der Welt der Dinge an sich. — Der kritische Empirismus und die Religion im allgemeinen und sein Verhältnis zu den historischen Religionen im besondern.

Zur Wegweisung 205—207

Siebentes Kapitel: Bewusstsein und Welt oder Subjekt und Objekt . 208—236

Inhalt: 1 Beweis des Satzes: Empirische Welt und empirisches Bewusstsein sind identisch. — Unsere empirische Welt ist ganz und gar abhängig von unserem empirischen Bewusstsein. — Die rein immanente Bedeutung des Satzes. — Unser empirisches Bewusstsein ist ganz und gar abhängig von unserer empirischen Welt. — Das Bewusstsein ist nie ohne Vorstellungen. — In welchem Verhältnis stehen Bewusstsein und Vorstellungen zu einander? — Die zweifache Möglichkeit. — Das Bewusstsein minus Vorstellungen = o. — Gehirn und Weltreize. — Die dogmatische Annahme eines Bewusstseins an sich. — Das reine Selbstbewusstsein kein Gegenstand der Erfahrung. — Die religiösen Motive zur Annahme eines reinen Selbstbewusstseins. — Das reine Ich als blosses logisches Abstraktum. — Der vermeintliche Beweis für die Existenz des reinen Selbstbewusstseins aus der Thatsache der Wiedererinnerung. — Die logischen Widersprüche im Begriff des reinen Selbstbewusstseins. — Die

Seite

Identität der Persönlichkeit. — Das Schwanken der Empfindungen und Gefühle. — Die Lebensalter. — Die Erklärung des Scheins der Identität der Persönlichkeit. — Das Richtige in der Annahme der Identität der Person: der individuelle Charakter. — Der individuelle Charakter kein einfacher, sondern ein einheitlicher. — Einfachheit und Einheitlichkeit. — Das Problem der Individualität ein unlösbares Rätsel. — Ergebnis und Schlussgleichung. — Schema. — Erklärung desselben. — Weltbewusstsein und Bewusstseinswelt. — Die in diesen Ausdrücken liegende Kritik des Spiritualismus und Materialismus. — Die Aufgabe der heutigen Psychologie. — Die Vorstellungswelt eines jeden Wesens hängt ab von seiner Organisation einer- und seinen Weltreizen andererseits. — Jedes Individuum hat eine individuell andere Welt und ein individuell anderes Bewusstsein. — Empirisches Bewusstsein, empirische Welt und Organisation bilden eine untrennbare Einheit. — Menschliches und göttliches Bewusstsein. — 2. Kritische Rundschau im Gebiete der theoretischen Philosophie: Kein Objekt ohne Subjekt und kein Subjekt ohne Objekt. — Subjekt-Objekt = I. — Dies der kürzeste Ausdruck des kritischen Monismus oder des empirischen Idealrealismus oder Realidealismus. — Kritischer Monismus als transcendentaler, aber nicht transcendenter Monismus. — Die drei Hauptperioden des philosophischen Erkennens. — Die drei möglichen Hauptgruppen philosophischer Systeme dogmatischer Art. — Die Gruppe des Objekts an sich oder des transcendenten Realismus (Materialismus). — Die Gruppe des Subjekts an sich oder des transcendenten Idealismus (Immaterialismus). — Das Verhältnis des Kritizismus zu diesen beiden Gruppen. — Die dritte Hauptgruppe zerfällt in zwei Unterarten. — Die erste Unterart: der transcendente Dualismus (die Systeme der getrennten Zweiheit). — Die zweite Unterart: die Systeme der unierten Dualität (Pantheismus in den drei Formen des Spinozismus, der Evolution und der Emanation). — Der kritische Empirismus als Aufhebung aller dogmatisch transcendenten Systeme. — Diese Einteilung enthält alle überhaupt möglichen Arten der Philosophie. — Klassifikation von Schopenhauers Philosophie. — Das zukünftige Schicksal der dogmatischen Philosophie gegenüber dem kritischen Empirismus. — Schematische Übersicht der gesamten dogmatischen Philosophie.

Achtes Kapitel: Die Apriorität der Kausalität 237—271

Inhalt: I. Die zehn Beweise für die Apriorität der Kausalität. — Die absolute Herrschaft der Kausalsynthese in der menschlichen Vorstellungswelt. — Der erste Beweis: Der Aussenweltvorstellungsbeweis. — Das Kind. — Der Ewachsene. — Schopenhauers Fassung dieses Beweises. — Helmholtz' Darstellung desselben. — Der zweite Beweis: Der Beweis aus der Entstehung der einzelnen sinnlichen Vorstellung. — Die Vorstellung „Apfel". — Physiologische Vielheit und psychologische Einheit. — Der instinktive und wortlose Schluss in der Bildung des Objektes. — Die Einheit des Objektes kein Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung. — Unser Objekt ist unser Produkt. — Der Gedanke des Dinges an sich entspringt aus unserem Trieb der Ursachsetzung. — Ding an sich = hypostasierte Kausalität. — Das Ding an sich eine notwendige „Dichtung des Gemütes." — Die notwendige Antinomie im menschlichen Geiste in Beziehung auf die Setzung des Dinges an sich. — Die Denknotwendigkeit kein Beweis für die Existenz. — Der notwendige Glaube an das Ding an sich ist kein Wissen vom Ding an sich. — Der dritte Beweis: Der Beweis aus der Abstraktion. — Ohne apriorische Kausalsynthese ist der Abstraktionsprozess unmöglich.

Seite

— Die Vergleichung im Abstraktionsprozess. — Jede Vergleichung ein Schlussverfahren. — Alles Schliessen ein Setzen von Kausalbeziehungen. — Die Abstraktion als Herstellung der begrifflichen Einheit. — Die Einhei des Begriffs eine gedachte Einheit, hergestellt durch die vereinheitlichende Ursächlichkeitsbeziehung. — Die Voraussetzung aller Abstraktion sind konkret-sinnliche Vorstellungen, deren Voraussetzung nach dem zweiten Beweis die Apriorität der Kausalsynthese ist. — Die Stufenfolge: Sinnliche Empfindung, sinnlich-konkrete Vorstellung, abstrakter Begriff. — Kausalsynthese ist weder eine Sinneswahrnehmung, noch durch Sinneswahrnehmung, weder eine Abstraktion, noch durch Abstraktion, vielmehr vor aller Sinneswahrnehmung und Abstraktion und in jeder Sinneswahrnehmung und Abstraktion. — Kausalsynthese ein Aktives in uns. — Der vierte Beweis: Der Beweis aus Humes skeptischen Einwürfen. — Der fünfte Beweis: Der Beweis aus der produktiven Einbildungskraft. — Produktive und reproduktive Einbildungskraft. — Das Wesen der produktiven Einbildungskraft ist Kausalsynthese. — Der sechste Beweis: Der Beweis aus dem Irrtum. — Das Wesen des Irrtums. — Die Möglichkeit des Irrens im Verhältnis zur Zahl der Vorstellungen. — Aberglaube und Fetischismus. — Schluss. — Der siebente Beweis: Der Beweis aus der Unbezweifelbarkeit der Kausalität. — Irrtum und Zweifel. — Die Richtung des Zweifels. — Helmholtz. — Hume. — Der achte Beweis: Der Beweis aus der Unbeweisbarkeit. Der Beweis durch Induktion. — Der deduktive Beweis. — Der neunte Beweis: Der psychopathische Beweis. — Vorstellungsinhalt und Vorstellungsform im Irrsinn. — Der zehnte Beweis: Der anatomisch-physiologische Beweis. — Gehirnbau und Kausalsynthese. — Kongruenz zwischen der Funktionsform des Gehirnes und der des Geistes. — Die Hypothese von der allmählichen Entstehung und Entwicklung der apriorischen Geistesformen. — Kausalsynthese und Gravitation. — 2. Ergebnis: In unserer gesamten Natur herrscht überall die Kausalität. — Empirische Welt = empirisches Bewusstsein = kausal verknüpfte Empfindungen. — Unsere Welt oder Natur ist kein uns äusserlich fertig Gegebenes, sondern durch und durch ein Produkt unseres Subjekts. — Die Tragweite und die Grenze der Herrschaft der Kausalität. — Unsere Kausalidee hat nur relative, keine absolute Geltung. — Zusammenfassendes Schema.

Neuntes Kapitel: Der Schein des Ding-an-sich-Seins der Vorstellungswelt 272–323

Inhalt: Die Aufgabe. — Zerlegung derselben in vier Hauptteile. — 1. Erklärung des scheinbaren Dingansich-Seins der Objekte. — Die vier Stationen der Lösung des Problems. — a) Der Zustand der Unbewusstheit und die Entstehung des Bewusstseins. — Das Kind vor und unmittelbar nach der Geburt. — Die Entstehung des Bewusstseins ist selbst ein unbewusster Prozess. — Dies gilt auch für den Erwachsenen. — Weil wir die Entstehung einer Vorstellung in uns nicht beachten, so erscheint uns jede Vorstellung als ein uns von aussen ohne unser Zuthun fertig Gegebenes und daher Fremdes. — Dieses ist erst recht der Fall bei dem noch gar nicht in kritischer Weise reflektierenden neugeborenen Kinde. — b) Das träumerische Vorstellen im neugeborenen Kinde. — Das neugeborene Kind hat den Gedanken der Existenz einer Aussenwelt noch nicht. — Seine inneren Empfindungen setzt es noch nicht in Beziehung zu einem Äusseren und Anderen. — c) Der Kampf des

Seite

Willens mit den Empfindungen. — Das Streben nach den angenehmen und das Widerstreben gegen die unangenehmen Empfindungen. — Der Wechsel der Empfindungen wider den Willen des Kindes. — Die Entstehung des Bewusstseins des Selbst (Ich) im Gegensatz zur Aussenwelt (Nicht-Ich). Der ganz konkrete Gang dieses Prozesses in der psychologischen Wirklichkeit. — Die Bewegung der Empfindungen als eine der Bedingungen für die Entstehung des Bewusstseins. — d) Die drei primitiven Schlussoperationen. — Der erste Schluss geht auf das Dasein des Anderen ausserhalb des Subjektes. — Der zweite geht auf das Wiesein d. h. die Beschaffenheit oder die Eigenschaften dieses Anderen. — Die konkrete Form dieses Schlusses. — Der Schluss als Trugschluss. — Der erste und zweite Schluss treten in psychologischer Wirklichkeit nicht getrennt, sondern stets verbunden auf. — Das fortwährende Auftreten desselben Fehlschlusses bei den Erwachsenen. — Die dritte Schlussoperation bezieht sich auf die Bildung des einheitlichen Einzelobjektes oder der Vorstellung des „Dinges". — Dieser Schluss tritt beim Kinde stets nur in concreto und in engster Verbindung mit den vorigen zwei Schlüssen auf. — Rekapitulation. — Der geschilderte Prozess wiederholt sich beim Erwachsenen täglich in abgekürzter Form beim Erwachen aus dem Schlafe. — Die organischen und unbewussten Prozesse im Schlafe. — Das Träumen. — Der Kampf des Willens mit den Vorstellungen. — Der Schluss beim Erwachen. — Ähnliche Schlüsse in gewissen Krankheitsfällen. — Allgemeines Schlussergebnis. — Erläuternder Vergleich der Kantischen Vorstellungslehre mit der Kopernikanischen Himmelslehre. — Die populäre Unterscheidung von Idealismus und Realismus. — Sinnliche und nichtsinnliche Vorstellungen. — Beide sind innerliche Vorstellungen. — Der Irrsinnige. — Übergang zu einer nochmaligen Erörterung des Wesens von Zeit und Raum. — 2. Die genetische Erklärung der Zeit und der Schein des Dingansich-Seins derselben. Die genetische Definition der Zeit. — Die Zeit ist die kausale Verknüpfung unserer Empfindungen. — Das Neue in dieser Definition. — Aristoteles. — Kant. — Die Subjektivität der Zeit. — Die Veränderlichkeit der Zeit. — Anfang und Ende der Zeit. — Die Zeit und das Bewusstlose. — Die Annahme ungeheurer Zeiträume in der Astronomie und Biologie. — Das Verhältnis von Zeitreihe und Kausalreihe. — Einzelgültige Zeitreihen sind einzelgültige Kausalreihen. — Allgemeingültige Zeitreihen sind allgemeingültige Kausalreihen. — Jedes Objekt entsteht in der Zeit. — Das Verhältnis der Zeit und der Objekte zu einander. — Die Zeit ist wohl a priori, jedoch keine im Geiste liegende und vor den Objekten seiende fertige Form. — Warum die Zeit als ein Ansich erscheint. — Veränderte Zeitauffassung hat veränderte Naturauffassung zur Folge. — Citat aus einer Rede von Karl Ernst von Bär. — 3. Die genetische Erklärung des Raumes und der Schein des Dingansich-Seins desselben. Die genetische Definition des Raumes. — Der Raum ist die fortgesetzte kausale Verknüpfung einer und derselben Empfindungsmenge. — Erläuterung an einem Beispiel. — Der Fortschritt dieser genetischen Definition im Vergleich mit früheren Erklärungen. — Die Phänomenalität unseres Raumes. — Die Veränderlichkeit der Raumanschauung. — Anfang und Ende des Raumes. — Die Raumbestimmungen der Astronomie. — Die Relativität des Unermesslichgrossen und des Unermesslichkleinen. — Keine Raumvorstellung ohne Zeitvorstellung. — Keine Zeitvorstellung ohne Raumvorstellung. — Kants unrichtige Unterscheidung von Zeit und Raum in Beziehung auf den „inneren und äusseren Sinn". — Für unsere Erkenntnis giebt es kein Unräumliches. — Das Verhältnis des Raumes zu den Objekten. — Warum unser empirischer Raum uns als ein Raum an sich erscheint. — Das Verhältnis von Raumfolge und Kausal-

Seite

folge. — Einzelgültige und allgemeingültige Raumfolge und Kausalfolge. — Psychologische Betrachtung über die Eigentümlichkeit des mathematischen Vorstellens. — Zeit und Raum dürfen in der wissenschaftlichen Behandlung und Untersuchung nicht voneinander getrennt werden. — 4. Der Schein des Dingansich-Seins der Kausalität. — Der Schein des Dingansich-Seins der Objekte. — Die Kausalität tritt uns nur in den Objekten entgegen und ist empirisch von ihnen unabtrennbar. — Wie also die Objekte, so muss auch die von ihnen unabtrennbare Kausalität den Schein einer Kraft an sich annehmen. — Die Subjektivität und Relativität aller menschlichen Kausalauffassung. — Die Möglichkeit ganz anderer Kategorieen bei andersgearteten geistigen Wesen. — In unserer menschlichen Kausalität besitzen wir keineswegs die wirkliche Werdekraft der Dinge an sich. — Wissen und Glauben.

Zehntes Kapitel: Die Grundsätze des kritischen Erkennens . . 324—350

Inhalt: Die vier kritischen Schranken des Erkennens. — Das allgemeinste Grundaxiom des kritischen Erkennens. — Die daraus abgeleiteten besonderen Grundsätze des kritischen Erkennens. — Die Grundsätze vom Räumlichen. — Die Grundsätze vom Zeitlichen. — Die Grundsätze vom Empfindbaren. — Die Grundsätze der ursächlichen Verknüpfung. — Das Ursächliche im Verhältnis zum Zeitlichen, Räumlichen und Empfindbaren. — Alles Ausserursächliche kein Gegenstand der Erkenntnis. — Zufall, Verhängnis, Wunder, Freiheit. — Die Zweckursachen gehören nicht zum Organon des kritischen Naturerkennens. — Abschliessende Kritik aller Teleologie. — Der Zweck und das menschliche Handeln. — Der Zweck in der Betrachtung und Erklärung des natürlichen Geschehens. — Die Kategorie der Kausalität im Verhältnis zum Zweckbegriff. — Der Zweckbegriff in der geschichtlichen Entwicklung des Denkens. — Die Teleologie ist nur eine Art der anthropomorphistischen Naturbetrachtung. — Die Polytheologie. — Anaxagoras. — Platon und Aristoteles. — Polyideologie. — Die mittelalterliche Naturbetrachtung. — Die teleologische Naturbetrachtung hatte den vollständigen Bankerott der menschlichen Naturerkenntnis zur Folge. — Baco, Hobbes, Descartes, Spinoza. — Leibniz und das Aufklärungszeitalter. — Kants Kritik der Teleologie. — Der Zweckbegriff kein Fundamentalbegriff des menschlichen Geistes wie die Kausalität. — Die teleologische Erklärung im Gebiete des Organischen ist nur ein Notbehelf; sie zeigt nur ein ungelöstes Problem an, giebt aber selbst keine Lösung desselben. — Citat aus Kants Kritik der Urteilskraft. — Das methodologische Forschungsprinzip der Wissenschaft hinsichtlich des Zweckbegriffes. — Teleologie und ästhetische Betrachtung der Natur. — Physiologisch-mechanische Erklärung der ästhetischen Anschauungen. — Die physiologisch-mechanische Entstehung der teleologischen Anschauungsweise. — Teleologie als blosser Individualismus. — Weder der Optimismus noch der Pessimismus gehören zum Organon des kritischen Naturerkennens. — Die Erfahrungswelt ist ursächlich unendlich. — Eine erste Ursache und letzte Wirkung wird nicht erkannt. — Primäre und sekundäre Ursachen. — Allgemeiner kontinuierlicher Zusammenhang ohne Kluft. — Die Einheit der Natur. — Relativität alles Beharrens. — Die unaufhörliche Bewegung. — Alles in Wechselwirkung. — Die sogenannten Darwinistischen Gesetze. — Der Kampf ums Dasein. — Die Anpassung. — Die Vererbung. — Der Vorteil des Stärkeren in der Fortentwicklung. — Das Gesetz von der Erhaltung des Stoffes und der Kraft. — Die Begriffe des Wirklichen, Notwendigen und Möglichen. — Metaphysik, Mathematik und Naturwissenschaft in Beziehung auf ihren kritischen Erkenntnisgehalt. — Schlussbemerkung: Kritische Beschränkung der Gültigkeit des allgemeinen Kausalgesetzes und der besonderen Erkenntnisgrundsätze.

Seite

Elftes Kapitel: Kritik der dogmatischen Metaphysik 351—385

Inhalt: Formal- und Materialdefinition der Erkenntnis. — Erkenntnis und Nichterkenntnis. — Widerspruch von seiten der dogmatischen Metaphysik. — Die Metaphysik als Gegenstand der Kritik. — Die drei Hauptobjekte der dogmatischen Metaphysik. — Gott, Seele, Materie als Gedanken im Menschen. — Der Inhalt dieser Gedanken : erste Ursachen oder letzte Gründe oder Dinge an sich. — Wie ist der Gedanke der ersten Ursache oder des Dinges an sich entstanden? — Die falsche Unterscheidung der äusseren Dinge und inneren Vorstellungen (Erinnerungsbilder und Begriffe) von seiten des unkritischen Bewusstseins. — Die abstrakten Begriffe im Verhältnis zu ihnen entsprechenden äusseren Dingen. — Die falsche Auffassung der „Kausalität" als Begriff. — Der falsche Schluss aus dieser falschen Auffassung. — Die Hypostasierung des Begriffs „Kausalität" vermittelst des ontologischen Schlusses. — Die der hypostasierten Kausalität beizulegenden Prädikate: „übersinnlich, unstofflich, unzeitlich, unräumlich, unvergänglich, ewig" gelten in gleicher Weise von Gott, Seele und Materie. — Gott, Seele, Materie als Formen der hypostasierten Kausalitätsidee. — Die Grundquellen der Entstehung der Metaphysik liegen in der apriorischen Kausalidee in uns. — Das Verhältnis des kritischen zum unkritischen Bewusstsein in Beziehung auf das Ding an sich. — Gott, Seele, Materie als relatives Nichts für unsere Erkenntnis, jedoch nicht als absolutes Nichts im Sinne des Nichtseins. — Die Notwendigkeit der Setzung des Dinges an sich einer- und der Unerkennbarkeit seines Wesens andererseits. — Die notwendige Antinomie im menschlichen Geiste. — Der Übergang vom kritischen Wissen zum kritischen Glauben. — Der rein immanente und empirische, nicht transcendente Gebrauch der Kausalität. — Die transcendentale Bedeutung der Kausalität. — Gebrauch und Bedeutung der Idee des Dinges an sich. — Das Ding an sich als Grenzbegriff. — Der Irrtum der Metaphysik. — Die „unvermeidliche Illusion." — Der Scheinweg zur Erkenntnis des Dinges an sich. — Der progressive und der regressive Weg. — Der Schluss der Metaphysik vom Bedingten auf das Unbedingte. — Das Unbedingte als Ding an sich. — Das Unbedingte als Idee. — Kritik des Schlusses auf das Unbedingte. — Der erste richtige Schluss. — Der zweite richtige Schluss. — Der Fehlschluss der Metaphysik. — Die quaternio terminorum. — Die Grossthat der Entdeckung des metaphysischen Schlussfehlers. — Die natürliche Sophistikation und falsche Dialektik. — Der Wert der Idee des Unbedingten. — Die drei besonderen Schlüsse der Metaphysik auf Gott, Seele und Materie. — Metaphysische und empirische Psychologie. — Metaphysische und empirische Stofflehre. — Metaphysische und kritische Theologie. — Die Grenzen der menschlichen Erkenntnis.

Zwölftes Kapitel: Wissenschaft und Religion oder Wissen und Glauben . 386—420

Inhalt: Wissenschaft und Religion fliessen aus demselben Grundquell der apriorischen Kausalität. — Bestätigung durch die Entwicklungsgeschichte der Religion. — Dogmatischer Hochmut und kritische Demut. — Der Kritizismus gegenüber den Dogmen der positiven Religionen. — Unbeweisbarkeit aller Dogmen. — Notwendiger Glaube noch kein Beweis für die Existenz des Geglaubten. — Notwendigkeit des Gottesglaubens. — Trotzdem Unerkennbarkeit des Gotteswesens. — Widerlegung des Atheismus. — Das negative Verhältnis des Kritizismus zu den geschichtlichen Religionen. — Der notwendige Glaube als Grundlage aller Wissenschaft. — Nicht zwischen Wissenschaft und Religion, sondern nur zwischen wissenschaftlichen Einzel-

lehren und religiösen Einzeldogmen besteht Widerspruch und Streit. — Das kritisch begrenzte Gebiet der Wissenschaft. — Das kritisch begrenzte Gebiet der Religion. — Der kritische Glaube. — Das Abhängigkeitsgefühl als negative Bedingung des Gottesideeglaubens. — Verstärkung des Abhängigkeitsgefühls durch den Kritizismus. — Kritizismus und religiöse Stimmung. — Kritische Einsicht und sittliches Wollen. — I. Kor. 13. — Die kritische Religion als Einheit von kritischem Wissen, kritischem Wollen und kritischem Glauben. — Vereinigung von Wissenschaft, Ethik und Religion. — Der idealistische Charakter der kritischen Religion. — Die Religions- und Glaubensfreiheit des Individuums. — Die individuelle phantasievolle Konkretisierung der für unser Erkennen leeren Gottesidee und die Erhebung der Idee zum Ideal. — Der erzieherische Wert dieses Ideals. — Dogmatischer Stillstand und kritische Fortbewegung im religiösen Glauben. — Die Offenbarung der Gottesidee im Menschengeiste, in Natur und Kunst. — Kein Widerstreit zwischen Naturwissenschaft und Religion. — Universelle und besondere Offenbarung. — Die Notwendigkeit und relative Wahrheit der vielen Religionen und Religionsformen. — Das positive Verhältnis des Kritizismus zu den geschichtlichen Religionen. — Die Religionsformen als notwendige Entwicklungsstufen. — Das pädagogische Verfahren in der religiösen Erziehung. — Die Mannigfaltigkeit der religiösen Bedürfnisse und Vorstellungen im hochentwickelten Individuum. — Die daraus folgende Gestaltung des religiösen Vorstellens in der Zukunft. — Wann jede Religionsform eine falsche wird. — Der relative Wahrheitsgehalt auch jeder besonderen Dogmatik. — Ihre Vergänglichkeit. — Die Pflicht der kritischen Toleranz. — Die kritische Religion als ideale Norm und ideales Strebeziel für alle positiven Religionen. — Die relative Unaufhebbarkeit der positiven Religionen. — Ihr psychologischer Wert für das einzelne Subjekt. — Das kritische tolerante Verhalten gegen Gläubige jeder Art. — Der pädagogische Wert der positiven Religionen. — Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“. — Das praktische Verhalten des Kritizisten gegenüber den positiven Religionen. — Das Verhältnis der Philosophie im allgemeinen zur Religion. — Ihre innere Verwandtschaft. — Der Unterschied ein äusserer. — Die Entstehung jeder Religion aus einer Philosophie. — Der Parallelismus zwischen griechischen Philosophieen und orientalischen Religionen. — Der Kritizismus als Aussöhnung der Gegensätze zwischen Wissenschaft, Religion und Ethik. — Schlusswort.

ZWEITES BUCH.

DIE ERGEBNISSE DER GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG.

Die Grundzüge
des
kritischen Empirismus.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Erstes Kapitel.

Die Aufgabe.

Inhalt: Die Grundfrage des kritischen Empirismus nach den Grenzen der Erkenntnis. — Die Formaldefinition der Erkenntnis. — Die Prüfung der Mathematik, Naturwissenschaft und Metaphysik auf ihren Erkenntnisgehalt. — Die Differenz zwischen der Mathematik und Naturwissenschaft einer- nnd der Metaphysik andererseits. — Das Kriterium der Entscheidung. — Positiver und negativer Gewinn der kritischen Untersuchungen. — Kants „Kritik der reinen Vernunft". — Die Einteilung derselben. — Das Verhältnis unserer Darstellung des kritischen Empirismus zu Kants Darstellung in der Kritik der reinen Vernunft. — Die Begriffe: immanent, transcendent und transcendental.

Zur Befriedigung des heissen Dranges des Menschengeistes nach wahrer Erkenntnis bieten sich demselben eine Fülle von Vorstellungskreisen in Religionen und Wissenschaften dar, welche alle mit dem Anspruch auftreten, dass sie Wahrheit enthalten, ja sogar, dass sie die Wahrheit seien. Der Geist nimmt sie zuerst willig und gläubig an, aber nach längerem Verweilen in ihren Gebieten taucht ihm mancher Zweifel und vielfacher Widerspruch auf, ob er darin nicht oftmals Strecken betrete, wo nur noch der Schein einer Erkenntnis, nicht aber sie selbst bestehe. So erhebt sich denn aus diesem Zweifel die Grundfrage des kritischen Empirismus, welches die Grenze sei zwischen wahrer und scheinbarer Erkenntnis? So wie Lessing im Laokoon die Grenzen zwischen Malerei und Poesie festsetzen wollte, so will der kritische Empirismus Kants und seiner Jünger die Grenze bestimmen, wo die erkenntnismässige Wahrheit aufhört und die Selbsttäuschung beginnt. Ueber diese Grenze herrschen grosse Streitigkeiten. Viele glauben noch im Gebiete

der Erkenntnis zu sein, während sie dasselbe doch bereits längst verlassen haben. Die Grenze scheint sehr ungenau abgesteckt zu sein, sonst könnten Grenzstreitigkeiten der Art nicht so leicht entbrennen. Der kritische Empirismus muss diese Grenzhändel endgültig entscheiden.

Wollen wir aber genau bestimmen, wie weit die Erkenntnis reiche und wo sie aufhöre, so müssen wir uns erst darüber einigen, was wir kritisch allein unter Erkenntnis verstehen dürfen, ebenso wie wir Gold erst dann von Talmi richtig unterscheiden können, wenn wir die Merkmale des Goldes kennen. Wir müssen also zuerst eine genaue Beschreibung des Begriffes „Erkenntnis" zu erlangen suchen; wie unsere verschiedenen Vorstellungsgebiete sich dieser Beschreibung gegenüber verhalten werden, ob die Merkmale derselben sich in ihnen finden werden oder nicht, bleibt dabei vorerst gänzlich dahingestellt. Es handelt sich also zuerst lediglich um eine formale Definition dessen, was wir kritisch allein Erkenntnis nennen dürfen, noch nicht um die zweite Frage, ob eine so beschaffene Erkenntnis in den sich uns anbietenden Wissenschaften auch wirklich vorhanden sei. Erst nachdem wir uns über die formale Definition klar geworden sind und aus dieser gelernt haben, die Erkenntnis bestehe ihrem formalen Charakter nach in gewissen so und so beschaffenen Urteilen, treten wir an die einzelnen Wissenschaften mit der Frage hinan, ob dieselben unter den von ihnen als Erkenntnisse ausgelegten Waren gerade die haben, welche unserer Beschreibung einer kritischen Erkenntnis entsprechen. Wir gehen zu den Kaufhallen erstens der Mathematik, zweitens der Naturwissenschaften und drittens der metaphysischen Wissenschaften und erfahren dort, dass alle drei behaupten, die geforderte echte Erkenntnisware zu besitzen. Wir lassen sie uns von allen dreien reichen, und in der That scheinen beim oberflächlichen Beschauen die uns überreichten Erkenntniswaren bei allen dreien unserer kritischen Beschreibung zu entsprechen. Aber misstrauisch, wie wir sind, prüfen wir die Waren mit allen uns zu Gebote stehenden Hülfsmitteln, erkundigen uns nach den Bezugsquellen der Händler und der Fabrikationsmethode ihrer Stoffe, und da zeigt sich denn aller-

dings ein höchst charakteristischer Unterschied hinsichtlich der ersteren beiden im Vergleich mit den letzteren: wir finden, dass die ersteren beiden in jeder Beziehung solide Geschäfte und ihre Waren völlig echt sind, dass wir es aber bei den letzteren mit einer Täuschung der Kunden zu thun haben, welche, angelockt und verführt durch billigere Preise, unechte Imitation für gute Originalware nehmen.

Oder, um nun ohne Bild zu reden, Mathematik, Naturwissenschaft und Metaphysik weisen sämtlich angeblich echte Erkenntnisurteile auf. Jetzt erheben wir aber die Frage, aus welchem Grunde diese Wissenschaften diese ihre Urteile als rechtmässige Erkenntnisurteile bezeichnen. Diese Wissenschaften sollen uns also ihr ganzes Sein und Wesen, ihr innerstes Denken und ihren tiefsten Kern enthüllen, worauf sich die Legitimität ihrer Erkenntnisurteile stützt. Nachdem wir dann diese fundamentale Zergliederung jener drei Wissenschaften oder besser gesagt, Wissenschaftsgebiete vorgenommen haben, wird sich folgendes eigentümliche Ergebnis herausstellen: Die Zergliederung der Mathematik zeigt uns als deren Grundbedingungen zwei Elemente (Raum und Zeit) auf, die wir mit a und b bezeichnen wollen. Die Naturwissenschaft zeigt uns eine Grundbedingung (Kausalität), die wir c nennen wollen, und endlich in der Metaphysik enthüllen sich zwei Grundbedingungen (Ding an sich und ontologischer Schluss), welche x + o genannt sein mögen. Wir vergleichen nun diese Grundvoraussetzungen der verschiedenen Hauptwissenschaftsgruppen, und hierbei stellt sich allerdings eine höchst bedenkliche Thatsache heraus. — Während nämlich a, b und c, also die Grundvoraussetzungen der Mathematik und Naturwissenschaft vollkommen und widerspruchslos mit einander übereinstimmen, wollen die Grundbedingungen der Metaphysik x + o sich weder mit a und b noch mit c in volle Einstimmigkeit setzen lassen. Die Erkenntnisvoraussetzungen, unter denen die Metaphysik ihre Erkenntnisurteile zu gewinnen behauptet, sind so sehr anderer Natur, als die Erkenntnisvoraussetzungen der Mathematik und Naturwissenschaft, dass von Uebereinstimmung nicht die Rede sein kann, Mithin zeigt sich, was die Erkenntnisvor-

aussetzungen anbetrifft, eine tiefe Kluft zwischen den zwei Wissenschaftsgruppen, der Mathematik und Naturwissenschaft auf der einen und der Metaphysik auf der anderen Seite. Alle drei wollen wahre Erkenntnis geben, jedoch die Metaphysik auf eine Weise und unter Voraussetzungen, welche der Weise und den Voraussetzungen der Mathematik und Naturwissenschaft durchaus entgegengesetzt sind. So sehr widersprechen sich ihre Resultate und die Methoden, aus denen dieselben geflossen sind, dass unmöglich beide Wissenschaftsgruppen in gleicher Weise Recht und Wahrheit haben können; eine von beiden muss sich vielmehr im Irrtum befinden. Halten wir die Resultate der Metaphysik für richtig, so müssen wir Mathematik und Naturwissenschaft aufgeben; entscheiden wir uns für diese beiden letzteren, so kann unmöglich die Metaphysik in Geltung bleiben.

Eine Entscheidung muss getroffen werden, aber nicht nach irgendwelcher Neigung oder aus irgendwelchen Interessen, sondern nach kritischen Gesichtspunkten. Dass auf der einen Seite zwei, auf der anderen nur eine Wissenschaft steht, ist von keiner Bedeutung. Ins Gewicht könnte allerdings der Umstand fallen, dass auf der einen Seite die Mathematik steht, welche, wenn sie auch vorübergehend ihre Skeptiker gefunden hat, doch für die sicherste der Wissenschaften gilt. Doch auch dieser alte Ruhm, der nur eine alte Täuschung sein könnte, darf uns nicht bestechen. Wohl aber erwächst aus folgendem ein Entscheidungsgrund: Halten wir die Grundbedingungen der Mathematik und Naturwissenschaft als die allein wahre Erkenntnis verbürgenden fest, so sind wir nicht blos im Stande, Mathematik und Naturwissenschaften in ihrem Wesen völlig zu verstehen und zu erklären — wir vermögen dann sogar auch die Entstehung der Metaphysik völlig zu begreifen; wir können dann auf das Unwiderleglichste zeigen, wie aus der Natur des menschlichen Geistes heraus mit Notwendigkeit die Metaphysik entstehen musste und immer wieder entstehen muss, weil in ihm von Natur eine Illusion waltet, die ihn immer wieder täuscht, ein Nebelbild für Wirklichkeit zu halten; wir können dann also vollkommen erklären, wie die Metaphysik als Scheinwissenschaft psychologisch notwendig entsteht, als Wahrheits-

wissenschaft aber ebenso wenig Gültigkeit hat, wie ein Traum, der ja auch eine psychologisch-subjektive Notwendigkeit, aber keine objektive Wahrheit in sich trägt.

Von dieser Seite aus erklärt sich mithin alles. Nehmen wir aber umgekehrt x + o für die allein richtigen Erkenntnisquellen, so erklärt sich zwar die Eigentümlichkeit der Metaphysik, aber dann erscheinen nicht blos der gesamte Inhalt der Mathematik und Naturwissenschaft als absoluter Trug, sondern es bleibt auch ein unerklärliches Rätsel, wie der Mensch sie jemals für wahr halten, ja wie er überhaupt zu ihnen kommen konnte. Unter den Gesichtspunkten der ersteren Gruppe erklärt sich diese selbst und auch die entgegengesetzte zweite — unter den Gesichtspunkten der letzteren bleibt jene eine völlige Unbegreiflichkeit. Liegen die Sachen aber so, dann ist es keine Frage, dass wir uns für Mathematik und Naturwissenschaft als die Besitzerinnen der echten Erkenntnisquellen entscheiden und die Metaphysik nehmen für das, was sie ist, für eine psychologisch notwendige Dichtung der menschlichen Vernunft. Als Scheinwissenschaft mag sie für Liebhaber von Fiktionen immerhin weiter bestehen; ihr Anspruch, Wahrheitswissenschaft zu sein, ist dagegen vernichtet. Dieses ist also im Allgemeinen der Untersuchungs- und Beweisgang des kritischen Empirismus.

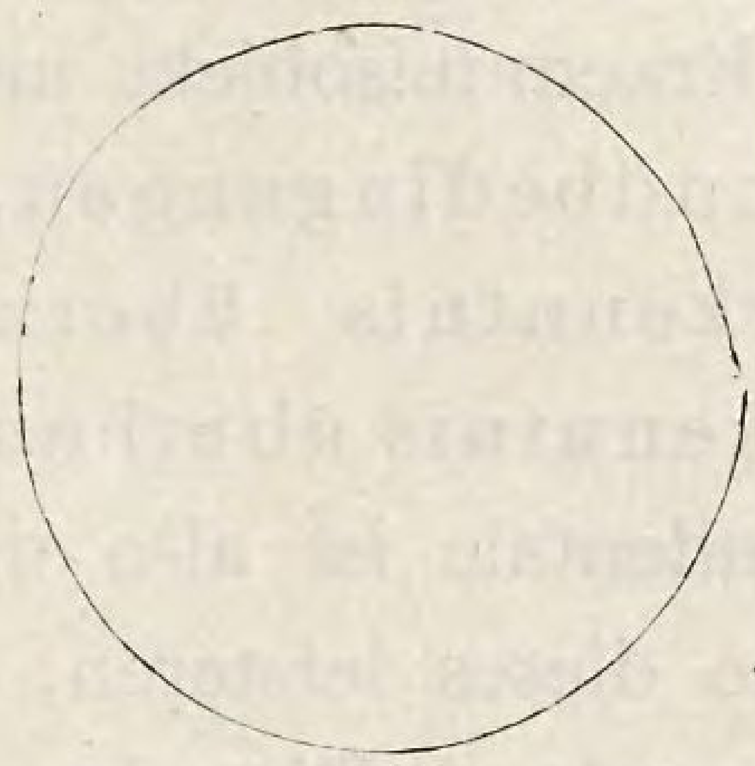
Wir gewinnen dabei offenbar zweierlei: positiv nämlich erwächst uns aus dieser kritischen Zergliederung der Wissenschaften eine vollendete Einsicht in das innerste und tiefste Wesen derselben; wir lernen ihre charakteristischen Ähnlichkeiten und Unterschiede, ihr Vermögen und ihre Schranken kennen, woraus die wichtigsten Einsichten in die Methodik beider Wissenschaften sich ergeben müssen. Der negative Gewinn ist, dass wir alle aus der eigentümlichen Organisation des menschlichen Geistes mit psychologischer Notwendigkeit sich ergebenden Irrtümer und Denkfehler gründlich durchschauen lernen und somit in den Stand gesetzt werden, uns von nun an vor diesen schmeichlerischen und doch für die Erkenntnis verderblichen Sirenen zu hüten. So umgrenzt uns also diese Untersuchung fest und bestimmt das Gebiet, in welchem allein wirkliche Erkenntnis und wahre Wissenschaft

möglich ist, und erzeugt in uns die bewusste Einsicht, dass jeder Schritt über diese Grenze hinaus, nach welcher Richtung es auch sei, uns in den „finsteren Ocean der Metaphysik" hineinführt, der nach Kants Ausdruck „weder Ufer noch Leuchttürme" hat.

Kants kritische Untersuchung in der Kritik der reinen Vernunft zerfällt bekanntlich in die zwei, ihrem Umfange nach sehr ungleichen Hauptteile, nämlich in das weite Reich der „transcendentalen Elementarlehre" und in das kleinere Ländchen der „transcendentalen Methodenlehre". Die Elementarlehre zerlegt sich wiederum in zwei grosse Teile: die „transcendentale Ästhetik" und die „transcendentale Logik". Diese Logik endlich gliedert sich in die „transcendentale Analytik" und die „transcendentale Dialektik". Unter der transcendentalen Ästhetik ist nicht etwa die Ästhetik im Sinne einer Lehre von den Gesetzen des künstlerischen Schaffens, sondern, indem Kant auf die ursprüngliche Bedeutung des griechischen Wortes zurückgreift, einfach die Lehre von den Grundvoraussetzungen der sinnlichen Wahrnehmung zu verstehen. In ihr, der transcendentalen Wahrnehmungslehre, wie wir sagen könnten, werden die Grundvoraussetzungen der Mathematik, Raum und Zeit, behandelt. Die transcendentale Analytik untersucht die Grundvoraussetzungen der reinen Naturwissenschaft, während die transcendentale Dialektik die Metaphysik in ihrem sophistischen Scheinwesen enthüllt. Diese Kantische, aus der Natur des Inhalts des kritischen Empirismus herauswachsende Disposition werden wir im allgemeinen beibehalten; was jedoch die einzelnen Probleme und ihre Behandlung anbetrifft, so bewahren wir uns die vollste Freiheit der Autorität Kants gegenüber.

Ehe wir aber an die kritischen Untersuchungen selbst hinantreten können, stellt sich uns hier das Wort „transcendental" entgegen, das um so dringender der Erläuterung bedarf, als es häufig Missverständnissen zu unterliegen pflegt. Wir begreifen es am besten sogleich im Gegensatz zu dem Wort „transcendent", mit welchem es leicht verwechselt wird. Transcendent und transcendental bezeichnen zwei vollkommene Gegensätze, und wir werden beide Wörter stets in genauester

Unterscheidung zu verstehen und anzuwenden haben. Möge dieser Kreis das Gebiet vorstellen, innerhalb dessen wir wahre wissenschaftliche Erkenntnis zu machen im Stande sind; so lange wir also innerhalb dieses Kreises bleiben, würden wir in dem Gebiete kritischer Erfahrung verweilen; wir würden eine innerhalb der Erkenntnisgrenzen bleibende d.h. *immanente* Wissenschaft besitzen.



Sowie wir aber den Grenzwall der Peripherie *überstiegen* oder *transcendierten*, gelangten wir in das auswärtige Gebiet, wo die sichere Erkenntnis aufhört, dagegen die Hypothese, das Phantasiegebilde, der Traum und die Dichtung des Denkens beginnt: wir kommen in das Gebiet des *Transcendenten*. Mit „*transcendent*“ bezeichnet man also alles dasjenige, was jenseit der Grenze einer jeden möglichen Erfahrung liegt und somit in das Gebiet des blossen Glaubens hineinfällt. Was ist nun „*transcendental*“? Das *Transcendentale* liegt ganz und gar im Gebiete des *Immanenten*, innerhalb der Grenzen der Erfahrungsmöglichkeit; es hat also mit dem Transcendenten nichts zu thun. Innerhalb der Grenzen der Erkenntnis hinsichtlich des festen Erdbodens der Erfahrung müssen wir aber zweierlei unterscheiden: einmal die Oberfläche dieses Erdbodens mit allem, was darauf wächst und blüht, geht und steht. Aber alle die auf dieser Oberfläche lebenden Gewächse und Geschöpfe (also ohne Bild gesprochen: die *sinnlichen Erfahrungsobjekte*) schöpfen doch die Bedingungen ihrer Existenz, Nahrung und Wachstum aus diesem Boden. Wollen wir also ihr Wachstum und Gedeihen, ihre Art und Gestalt auf ihre erzeugenden Bedingungen hin untersuchen, so dürfen wir nicht blos erstens die Oberfläche des Bodens betrachten, sondern müssen über die Oberfläche des Bodens hinab zweitens in seine Tiefe hineinsteigen und die in ihr befindlichen Kräfte und Funktionen genau untersuchen und erforschen. Alle diejenigen Untersuchungen nun, welche innerhalb der Grenzen der Erfahrung über die an der Oberfläche der Erkenntnis sich bewegenden Erkenntnisobjekte (Vorstellungen) hin-

aus in die Tiefen dieses Erkenntnisbodens hineingehen, sind transcendentale Untersuchungen. Diese haben es also nicht mit einem einzelnen Erkenntnisobjekt und seiner Natur zu thun, sondern mit den Grundbedingungen, aus denen alle unsere empirische Erkenntnis überhaupt hervorwächst, von denen also alle Erkenntnis überhaupt in ihrem Grundwesen abhängt. Das Transcendentale ist also ein rein Immanentes, aber nicht auf der Oberfläche dieses letzteren, sondern im tiefsten Untergrunde desselben liegendes. Die erkenntnistheoretischen Untersuchungen des kritischen Empirismus wollen also nicht erforschen, was der Wind und Blitz und Donner sei, und woraus sie entstehen, sondern gehen auf das Problem hinaus, aus welchen tiefsten Bedingungen heraus unsere empirische Erkenntnis überhaupt zustande kommt. Insofern ist also der kritische Empirismus oder die Philosophie der Naturwissenschaft transcendental; aber er ist in jeder Beziehung weit davon entfernt, etwa wie Platons Philosophie, transcendent zu sein; er will nicht über die Grenzen des Erfahrbaren hinaus-, sondern zu den Grundwurzeln der Erfahrung selbst hinabsteigen. So erklärt sich denn, was die einzelnen Bezeichnungen Kants: transcendentale Ästhetik, Analytik u. s. w. besagen wollen. Nach diesen Vorbemerkungen können wir uns an die transcendentalen Untersuchungen selbst hinanwagen.

Zweites Kapitel.

Die Formaldefinition der Erkenntnis. Synthetische Urteile a priori.

Inhalt: Die Erkenntnis ihrem formalen Charakter nach betrachtet. — Das Erkenntnisurteil. — Das identische Urteil. — Das analytische Urteil. — Das synthetische Urteil. — Die zufällige Vorstellungsverbindung. — Die notwendige und allgemeingültige Vorstellungsverbindung. — Das Datum a posteriori. — Das Datum a priori. — Die Erkenntnis besteht ihrer Form nach in synthetischen Urteilen a priori. — Giebt es solche Urteile? — Mathematik, Naturwissenschaft und Metaphysik sprechen synthetische Urteile a priori aus. — Schlussbemerkung: primäre und sekundäre Erkenntnisse.

Haben wir in dem Vorhergehenden das allgemeine Programm unserer Aufgaben vorgeführt, so treten wir nun an die spezielle Ausarbeitung desselben heran. Die erste Frage, welche zu beantworten ist, lautet: Worin besteht ihrem rein formalen Charakter nach die Erkenntnis? Es handelt sich hier noch nicht um den Inhalt der Erkenntnis, den wir erst allmählich entfalten können; es handelt sich zunächst lediglich um eine formale Definition dessen, was wir unter Erkenntnis verstehen müssen.

Jede Erkenntnis besteht in einem Urteil über Thatsachen. Diese Thatsachen müssen des Urteilenden Vorstellungen sein, sonst wäre ein Urteil, das doch aus dem Vorstellen hervorgeht, unmöglich. Also besteht das Erkenntnisurteil in einer Verbindung von Vorstellungen, die sich auf Thatsachen beziehen. Setze ich nur eine und dieselbe Vorstellung in einem Urteil zweimal, so ergiebt sich keine Verbindung von Vorstellungen, also auch kein Erkenntnisurteil. Das sog. identische Urteil (Baum ist Baum) giebt offenbar keine Erkenntnis vom Wesen des Baumes. Es erweitert unsere Erkenntnis nicht, ja, es erläutert nicht

einmal das Subjekt des Urteils (Baum) durch erklärende Prädikate. Dieses letztere thut freilich das sog. analytische Urteil: Baum ist eine Pflanze, welche Wurzel, Stamm, Äste, Blätter u. s. w. hat. Aber habe ich den Begriff Baum schon gefasst, so besitze ich in meinem Vorstellungsvorrat implicite auch schon die einzelnen Hauptmerkmale des Baumes. In dem analytischen Urteil zerlege ich also nur meinen schon in mir vorhandenen Besitz in seine Teile; ich mache mir das nur klar, was schon in mir ist, aber ich füge nichts wirklich Neues, noch nicht Dagewesenes hinzu. Das analytische Urteil erläutert nur meine Vorstellungen, aber erweitert sie nicht; aber das Wesen des Erkennens besteht gerade in der Erweiterung meiner Vorstellungen. Ein wirkliches Erkenntnisurteil muss also einer Vorstellung eine andere ganz neue hinzufügen, d. h. also, es besteht in der Verbindung verschiedener Vorstellungen. Solche Urteile nun, in denen verschiedene Vorstellungen verbunden werden, heissen synthetische Urteile. Ist diese Verbindung aber nur eine zufällige, wie sie in der Ideenassociation des Phantasievorstellens z. B. zu Tage tritt, so kann von Erkenntnis natürlich nicht die Rede sein. Die Verbindung der Vorstellungen im Erkenntnisurteil muss also eine durchaus notwendige und allgemeingültige sein. Das Erkenntnisurteil ist also auf alle Fälle ein allgemeingültiges und notwendiges synthetisches Urteil. Es ist allgemeingültig d. h. es gilt unter allen Umständen, es lässt niemals eine Ausnahme zu. Es ist notwendig, d. h. sein Gegenteil ist schlechterdings unmöglich.

Das Erkenntnisurteil muss in allen Fällen gelten. Angenommen nun, das Erkenntnisurteil sollte lediglich durch Induktion, also durch die Vielheit der Einzelfälle als wahr bewiesen werden, so würde es den Charakter absoluter Allgemeingültigkeit nie beanspruchen können. Die Induktion kann immer nur eine grosse Menge von Fällen aufweisen, und sei diese Menge auch noch so gross, alle Fälle ausnahmslos kann sie niemals umspannen. Sie kann wohl sagen: in so und so viel tausend Fällen, die beobachtet worden sind, hat sich dieses als Gesetz herausgestellt; aber da das ganze Gebiet der Zukunft ihrem Bereich

entrückt ist, so kann sie nie mit zweifelloser Sicherheit behaupten, dass überall und jederzeit gerade dieses als Gesetz gelten werde. Das absolut allgemeingültige Erkenntnisurteil kann sich also nicht auf die induktive Beweismethode der Erfahrung stützen, da diese alle Fälle niemals in sich begreift. Was aber aus derartiger Erfahrung geschöpft und auf ihr basiert ist, das nennt man ein Datum a posteriori, d. h. etwas, welches nicht unmittelbar aus dem Wesen unseres Selbstes, aus der Natur unseres Geistes folgt, sondern erst durch sinnliche Wahrnehmung empirisch von uns erkannt ist. Der Gegensatz nun zu dem Datum a posteriori bildet das Datum a priori, d. i. also etwas, welches als wahr einleuchtet, auch ohne dass es des Beweises durch Induktion bedürfte; etwas, das von vornherein aus der Natur unseres Geistes heraus als allgemeingültig und notwendig von uns anerkannt werden muss. Das allgemeingültige und notwendige Erkenntnisurteil kann also kein Urteil a posteriori, es muss vielmehr ein synthetisches Urteil a priori sein.

Die lediglich formale Definition der Erkenntnis würde also lauten: Die Erkenntnis besteht in synthetischen Urteilen a priori. Der Begriff „a priori" ist nun von einer Legion von Schwierigkeiten umlagert. Bevor wir jedoch dieselben erörtern und aufhellen, werfen wir zunächst erst die Frage auf, ob es denn solche synthetische Urteile a priori, wie wir sie eben beschrieben haben, überhaupt giebt.

In der Geometrie gilt der Satz: Zwischen zwei Punkten ist die gerade Linie der kürzeste Weg. Notwendig und allgemeingültig ist dieses Urteil; es ist für den Mathematiker über jeden Zweifel erhaben, dass das Gegenteil dieses Satzes unmöglich ist, und dass er in allen Fällen unter allen Umständen zu Rechte besteht. Die Geometrie macht die Gültigkeit dieses Urteils auch nicht etwa von einer Beweisführung durch Induktion abhängig, denn dann könnte sie höchstens sagen: „In allen bekannt gewordenen Fällen verhält es sich so; ob es sich aber unter allen Umständen so verhalten wird, ist zweifelhaft." Der Satz gilt ihr daher nicht a posteriori, sondern a priori als unumstösslich richtig. — Wäre nun das Urteil ein analytisches, so müsste man durch blosse Analyse des Begriffs

„gerade“ den Begriff „kurz“ gewinnen können. Wir mögen aber den Begriff „gerade“ noch so viel zergliedern, der Begriff „kurz“ liegt nicht in ihm. Eine gerade Linie ist nichts als eine gerade Linie, wobei es auf die Kürze und Länge derselben ganz und gar nicht ankommt. Ob kurz oder lang, das verändert den Begriff der Geradheit nicht im geringsten, da Kürze oder Länge gar kein Merkmal dieses Begriffs ist. Die Kürze oder Länge fügen wir erst der geraden Linie, die als solche keine Begrenzung hat, hinzu, indem wir als ihre Grenzen zwei Punkte setzen, zwischen denen sie von allen dort möglichen Linien die kürzeste ist. Dieses Urteil geht also nicht aus einer Analyse, sondern aus einer Synthese hervor: es ist also ein synthetisches Urteil a priori.

Die Arithmetik stellt den Satz auf: 7 + 5 = 12. Dieser Satz ist notwendig, denn 7 + 5 giebt weder jemals 13 noch 11 noch etwas anderes. Der Satz ist auch allgemeingültig; es kann nie ein Fall eintreten, wo 7 + 5 nicht 12 ausmachte. Die Arithmetik gründet die Wahrheit dieses Satzes auch nicht auf Induktion, denn dann könnte sie nur behaupten, dass in allen bis jetzt bekannten Fällen die Summe 12 aus den beiden Summanden 7 und 5 hervorgegangen sei, nicht, wie sie es doch thut, dass in allen Fällen ausnahmslos die beiden Summanden diese Summe bildeten. Der Satz hat also Gültigkeit a priori, nicht a posteriori. Und dass der Satz nicht analytisch ist, zeigt sich klar daran, dass keine blosse Auflösung etwa der 5 oder der 7 jemals 12 ergiebt; man muss vielmehr zu der 7 die 5 erst hinzufügen, man muss zwischen beiden eine Synthese vollziehen, wie sie durch das Pluszeichen ausgedrückt wird, um die 12 zu erhalten. Das Urteil ist also zweifellos ein synthetisches und zwar a priori. Somit steht fest, dass die Mathematik sowohl in der Geometrie als in der Arithmetik synthetische Urteile a priori ausspricht.

Auch die Naturwissenschaft zu der wir uns nun wenden, baut sich auf einem derartigen Urteile auf. Dieses Urteil ist der Kausalsatz: alles hat seine Ursache, oder anders ausgedrückt: jede Veränderung hat ihre Ursache, oder in der negativen

Formel: aus Nichts wird Nichts. Die Naturwissenschaft stellt den Kausalsatz als schlechthin notwendig und allgemeingültig auf. Dass etwas ohne Ursache geschehen könne, ist für uns völlig undenkbar, und ist eine derartige Behauptung im Ernst auch noch nie in der Welt ausgesprochen. Denn wenn der Supranaturalismus behauptet, irgend ein Vorgang in der empirischen Welt sei ohne *natürliche* Ursache entstanden, so meint er doch keineswegs, dass eine Ursache *überhaupt fehle*; eine Ursache setzt auch er, nur dass dieselbe eine *übernatürliche*, nämlich in der Allmacht Gottes begründete sein soll. Und wenn *Augustin* die Welt *durch Gott aus Nichts* geschaffen sein lässt, so kann zwar von Begreiflichkeit dieses Vorganges keine Rede sein, da der Grundsatz der natürlichen Kausalität völlig aufgehoben ist, aber eine Kausalität ist trotz alledem auch hier gesetzt, nämlich Gottes unbegreifliche Allmacht. Also selbst da, wo wir die natürliche Kausalität geleugnet finden, kommt man von dem Kausalsatz als solchem keineswegs los: in allen Fällen gilt der Satz als absolut notwendig. Es stände nun aber sehr schlecht um diese seine Allgemeingültigkeit, wenn dieselbe lediglich durch Induktion begründet wäre; er hätte dann höchstens den Wert irgend eines empirisch gefundenen Gesetzes, aber nicht den des Kardinalgesetzes für unser Denken überhaupt, von welchem Gesetze es niemals eine Ausnahme giebt. Der Satz hat also apriorische Gültigkeit, und dass er synthetisch ist, zeigten uns bereits *Humes* Beweise und die Ausführungen *Kants* in dem Versuch über die negativen Grössen, denn aus der blossen, logisch-analytischen Zergliederung der Ursache liess sich die davon grundverschiedene Wirkung niemals ableiten, vielmehr kam jedes realkausale Urteil nur durch Synthese zweier verschiedener Thatsachen zustande. *Als die Grundlage aller Naturwissenschaft* erscheint also ebenfalls ein *synthetisches Urteil a priori*.

Wie steht es nun mit der Metaphysik? Sie ist es, welche Urteile ausspricht, z. B. über das Dasein und Wesen des immateriellen Gottes, über das Dasein und Wesen der immateriellen Seele, über den übernatürlichen Anfang und das übernatürliche Ende und die Urbestandteile der Welt. Nun sehen wir auf der Stelle

ein, dass die Objekte der Metaphysik keine Erfahrungsobjekte sind; wir können den immateriellen Gott oder die immaterielle Seele nicht empirisch wahrnehmen, noch können wir über den Anfang der Welt in Zeit und Raum irgend etwas aussagen, denn kein Mensch hat diesen Anfang erlebt, noch können wir über die Ur- und Grundsubstanz der Welt ein Urteil fällen, da sie niemals in die Erscheinung tritt. Wir haben es also in allen Aussagen der Metaphysik lediglich mit Begriffen und Gedanken in unserem Geiste zu thun, von denen wir schliessen, dass ihnen entsprechende reale Wesen ausser uns existieren. Obgleich es nun zweifelhaft erscheint, ob ein solcher Schluss gerechtfertigt ist, so behauptet doch die Metaphysik die absolute Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit dieser ihrer Sätze, in denen vom blossen Begriff aus auf die Existenz geschlossen wird, und die deshalb Existenzialsätze heissen. Da diese Sätze nun aus sinnlicher Wahrnehmung und Erfahrung heraus, also a posteriori nicht bewiesen werden können, so folgt, dass die Metaphysik sie als apriorische Urteile hinstellt. Zugleich sind diese Existenzialsätze synthetischer Natur. Offenbar sind die Vorstellungen Gott, Seele, Weltanfang u. s. w. zunächst lediglich Gedanken im menschlichen Geiste, zu denen ein entsprechendes äusseres, sinnliches Ding nicht aufgewiesen werden kann. Die Metaphysik geht aber über den psychologischen Thatbestand des blossen Gedachtwerdens dieser Vorstellungen weit hinaus, indem sie behauptet, dass es diesen Vorstellungen entsprechende Existenzen wirklich giebt. Dem blossen Gedachtwerden fügt sie also das Wirklichsein hinzu. Nun kann man aber aus einem blos gedachten Begriff durch logische Analyse niemals eine Existenz herauszergliedern; die Existenzialsätze sind also auch keine analytischen, vielmehr synthetische Urteile, und es zeigt sich mithin, dass auch die Metaphysik synthetische Urteile a priori aufstellt.

Ob nun Mathematik, Naturwissenschaft und Metaphysik mit Recht oder Unrecht, mit gutem oder schlechtem Grunde, ihre notwendigen und allgemeingültigen Urteile aussprechen, ob der Inhalt dieser Urteile wahr oder falsch sei, das bleibt vorerst noch ganz dahingestellt. Bis jetzt hat sich nur dieses ergeben: Jene drei Wissenschaftsarten enthalten unter ihren Urteilen solche,

welche der Form nach synthetische Urteile a priori sind, welche ihrer äusseren Einkleidung nach wie Erkenntnisurteile aussehen. Aber die genaue kritische Prüfung wird erst noch herauszustellen haben, auf welchen, ob wahren oder falschen, Voraussetzungen fussend, die einzelnen Wissenschaften diese ihre Sätze aussprechen. Ehe wir uns jedoch in diese Untersuchung einlassen können, müssen wir im folgenden Kapitel erst den Begriff des „a priori" allseitig erläutern, denn jede Unklarheit gerade über diesen Begriff würde alle folgenden Erörterungen unverständlich bleiben lassen.

Nur eine Bemerkung sei noch an dieser Stelle eingeschaltet! Sie scheint nötig zu sein, um ein Missverständnis zu beseitigen, welches sich leicht hinsichtlich des Ausdrucks „Erkenntnisurteil" bilden könnte. Der Empiriker möchte nämlich vielleicht den Einwurf machen: Sind denn nicht auch die von den Naturwissenschaften über das mechanische, physikalische und chemische Wesen der materiellen Erscheinungen oder über das Leben der Pflanzen, Tiere und Menschen aufgestellten Gesetze Erkenntnisurteile von voller Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, obgleich sie a posteriori sind? Sind sie denn minder Erkenntnisse als jene Axiome der Mathematik oder als das Kausalaxiom? Warum also nur diese letzteren als Erkenntnisurteile bezeichnen? Wir antworten: Es muss wohl unterschieden werden zwischen primären und sekundären Erkenntnissen und Erkenntnisurteilen. Alle jene a posteriori gefundenen Naturgesetze sind sekundäre Erkenntnisurteile. Als man sie entdeckte, setzten die Entdecker immer schon voraus, sowohl das Kausalaxiom, dass alles seine Ursache habe, als auch die Axiome des mathematischen Denkens. Sie bezweifelten in letzterer Hinsicht nicht, dass 2 mal 2 = 4, und dass zwischen zwei Punkten die gerade Linie der kürzeste Weg sei. Diese letzteren Urteile sind also primär im Verhältnis zu allen jenen im Laufe der Erfahrung entdeckten Naturgesetzen, die somit sekundäre Erkenntnisse sind, und dieses letztere um so mehr, als alle jene a posteriori entdeckten Naturgesetze diese Axiome nicht etwa blos der Zeitfolge nach, sondern der logischen und erkenntnistheoretischen Kausalfolge nach zu ihrer Voraus-

setzung haben, von der sie so sehr abhängen, dass sie ohne diese Axiome überhaupt nicht hätten gebildet werden können. Wenn nicht jede Veränderung ihre Ursache hat, wenn nicht 2 mal 2 = 4 ist, wenn der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten nicht die gerade Linie ist, so sind auch alle jene aposteriorischen Naturgesetze falsch und ungültig, denn sie alle sind auf das Fundament jenes Kausalaxioms und jener mathematischen Einsichten gestützt. Will man folglich die Wahrheit unserer Erkenntnis prüfen, so muss man die Prüfung richten auf jene synthetischen Urteile a priori. Sind diese richtig, so ist auch alles richtig, was auf Grund ihrer richtig gefolgert ist. Somit hat die Philosophie der Naturwissenschaft es nicht mit der Untersuchung der aposteriorischen Spezialgesetze der einzelnen empirischen Wissenschaften, sondern lediglich mit den von ihnen allen vorausgesetzten Grundaxiomen, den primären Erkenntnissen, den eigentlichen Erkenntnisurteilen, den synthetischen Urteilen a priori zu thun. Und es rechtfertigt sich daher, wenn nur diese letzteren als Erkenntnisurteile *κατ' ἐξοχήν* bezeichnet werden und den Gegenstand der Untersuchung bilden.

Drittes Kapitel.

Das Apriori des kritischen Empirismus.

Inhalt: Die Verschiedenheit der Vorstellungen. — Die gleichartigen Vorstellungsformen: Zeit, Raum und Kausalität. — Die Vorstellung als Mittleres zwischen Subjekt und Ding. — Die Eigenformen des Geistes. — Die individuellen und generellen Eigenformen. — Erkenntnistheoretischer Individualcharakter und erkenntnistheoretischer Gattungscharakter. — Das Individuellangeborene vor, also nicht aus, doch in aller individuellen Erfahrung und entfaltet durch, also nicht ohne individuelle Erfahrung. — Das individuelle Apriori. — Die generellen Eigenformen. — Zwei Wege zur Erklärung derselben. — Der alte sensualistische Weg. — Der neue kritische Weg. — Das generelle Apriori. — Sein Verhältnis zur Erfahrung. — Folgerungen aus der kritischen Lehre für die mathematischen Axiome und für das Kausalaxiom. — Verhältnis der Lehre zu Humes Skeptizismus. — Die falschen Auffassungen des Apriori. — Die platonische Fassung. — Der dogmatisch-dualistische Gegensatz des Apriori zum Aposteriori. — Die angebliche Entdeckung der Stammformen durch Intuition und nicht durch Erfahrung. — Das fälschlich angenommene Rangverhältnis zwischen dem Apriori und dem Aposteriori. — Zusammenfassung. — Die Anwendung der Darwinistischen Entwicklungstheorie auf die apriorischen Geistesfunktionen. — Kant und Kopernikus.

Was bedeutet das A priori? Die genaue Beantwortung dieser Frage ist um so notwendiger, als sich in Betreff dieses Begriffes eine Fülle von falschen Auffassungen gebildet hat, die zu beseitigen sind.

Die Vorstellungen (Anschauungen und Begriffe) sind bei den verschiedenen Menschen so verschieden, als die äussere Umgebung im weitesten Sinne des Worts und die daraus geschöpften Eindrücke, unter deren Einfluss die Menschen stehen, verschieden sind. Eine

andere Vorstellungswelt trägt der Indier vom Ganges, eine andere der Eskimo von Grönland in sich. Diese verschiedenen Vorstellungen gewinnt der Mensch aus seiner besonderen Erfahrung, sie sind also Vorstellungen a posteriori. Bei all dieser individuellen Verschiedenheit der Vorstellungen finden sich aber gewisse Vorstellungsformen, die ausnahmslos allen Menschen zukommen, worin alle Menschen hinsichtlich ihres Vorstellens übereinstimmen. Man meinte wohl früher, dass alle Menschen darin übereinstimmten, dass ihnen allen dieselben Grundwahrheiten im religiösen, sittlichen und ästhetischen Sinne, derselbe Gottesbegriff, dasselbe Sittengesetz, dasselbe Schönheitsideal, weil angeboren, innewohne. Allein dieses alles hat sich, gelinde gesagt, als im höchsten Grade zweifelhaft herausgestellt. Doch dieses ist sicher und in gleicher Weise ihnen allen eigen: dass alle ihre Vorstellungen sich im Raum und in der Zeit bewegen, dass alle ihre Vorstellungen räumlicher Natur sind und in einer Zeitreihe verlaufen. So abweichend sonst die besonderen Vorstellungen des Indiers und des Eskimos sein mögen, räumlich und zeitlich sind ihre Vorstellungen in gleichem Masse bestimmt. Alle noch so verschiedenen Vorstellungen von noch so verschiedenen Menschen besitzen ferner auch darin einen Gleichheitspunkt, dass sie sämtlich kausal bestimmt sind, Wie im Raume und in der Zeit, so verlaufen auch alle Vorstellungen in der Kausalreihe; alle Vorstellungen erweisen sich stets als ursächlich bedingt, und nach denselben Kausalgesetzen denkt der Indier und der Eskimo. Das Räumliche, Zeitliche und Ursächliche sind also die roten Fäden, welche bei allen Menschen durch die Fülle der sonst noch so verschiedenen Einzelvorstellungen sich gemeinsam hindurchziehen. In diesen drei Haupt- und Grundvorstellungsweisen sind also alle Menschen in ihrem Denken gleich.

Wir stellen jetzt eine zweite Betrachtung an, die nur scheinbar von der ersteren ablenkt. Wir haben zu verschiedenen Malen den menschlichen Geist mit einem Spiegel verglichen. Das Spiegelbild ist in seinem Aussehen von zwei Faktoren abhängig, einerseits von der Form des gespiegelten Gegenstandes (ob derselbe z. B. ein Baum oder ein Mensch ist), andererseits von der Form

des Spiegels, ob dieser eben, konvex oder konkav geschliffen ist. Ähnlich verhält es sich mit dem menschlichen Geiste, mag man denselben nun im materialistischen Sinne als Gehirnfunktion fassen oder im spiritualistischen Sinne ihm Immaterialität zuschreiben. Denn jede seiner Vorstellungen ist offenbar ebenso ein mittleres, wie das Spiegelbild ein mittleres zwischen Spiegel und gespiegeltem Gegenstande ist. Die Vorstellung des Baumes z. B., welchen ich sehe, ist einerseits bedingt durch den existierenden Baum, andererseits ebenso aber bedingt durch die Natur meiner Sinnesorgane, durch die eigentümliche Struktur meines Gehirnes, durch die besondere Art meines individuellen Auffassens, also kurz gesagt, durch die Eigenform des Geistes selbst. Jede Vorstellung mithin ist in ihren Eigentümlichkeiten von der subjektiven Form des menschlichen Geistes und von der objektiven Form des vorgestellten Gegenstandes abhängig; sie ist in jedem Falle die Resultante aus beiden Komponenten, woraus schon hier einleuchtet, dass wir kein einziges Ding der Welt so vorstellen, wie es an sich in natura rerum ist, sondern so, wie es unser Geist nach seiner subjektiven Form in natura animae auffasst. Hier zeigt sich das Verfehlte in Lockes Lehre von der tabula rasa. Der Geist, indem er die Dinge auffasst, wird nicht von diesen Dingen ganz passiv bestimmt, sondern er verfährt in hohem Grade aktiv, die Dinge als Vorstellungen bestimmend und nach seiner Weise modelnd. Mithin von den äusseren Einwirkungen des in der Natur sich befindenden Gegenstandes allein hängt das Vorstellungsbild desselben in uns durchaus nicht ab; der Gegenstand, insofern er unsere Vorstellung wird, erleidet stets eine Umgestaltung im Geiste; als Vorstellung ist er ein selbsteigenes Produkt des Geistes, welches dieser nach seinem Wesen und Willen aus dem Material der äusseren Sinneseinwirkungen erschafft. Der Geist hat also schon eine eigene Natur in und an sich, er hat Anlagen, er hat Angeborenes, wie jedes Wesen seine angeborenen Eigentümlichkeiten hat, nur dass dieses Angeborene im Geiste, wie schon früher gezeigt, nicht angeborene Ideen im platonischen Sinne sind. Wir sagen daher: der Geist hat Eigenformen. Es kommt nur darauf an, diese Anlagen

oder Eigenformen genau zu untersuchen und ihren Beschaffenheiten nach zu sondern.

Zwei Klassen nämlich solcher Eigenformen (Eigenanlagen, Eigendispositionen) des Geistes müssen wir unterscheiden: die individuellen, d. h. solche, welche bei jeder menschlichen Persönlichkeit je nach der verschiedenen Individualität verschieden auftreten, also in ihrer jedesmaligen Besonderheit nur diesem oder nur jenem Menschen zukommen; und die generellen, d. h. solche, welche bei dem ganzen Genus Mensch in gleicher Weise auftreten. Jene bilden den erkenntnis-theoretischen — man denke daran, dass wir hier nur von den Formen des Erkennens, nicht von denen des (moralischen) Wollens handeln — Individualcharakter, diese den erkenntnis-theoretischen Gattungscharakter.

Was die individuell verschiedenen Anlagen betrifft, so wird z. B. das Kind des Indianers schon mit ererbten Indianeranlagen geboren, welche, wie die Erfahrung zeigt, selbst von den erzieherischen Einwirkungen europäischer Kultur nicht zerstört werden; so treten unsere eigenen Kinder mit musikalischen und mathematischen oder anderen Anlagen begabt in die Welt. Offenbar sind solche Anlagen, seien dieselben nun von Vorfahren her angeerbt, oder seien sie erst in der embryonalen Entwicklung des Kindes entstanden, Dispositionen, welche in dem Kinde vorhanden sind, ehe das Kind noch Erfahrungen machen konnte. Denn diese Dispositionen bildeten sich schon, gleichgültig, aus welchen Ursachen, im Mutterschoss, wo Erfahrungen im Sinne des Gewinnens von Vorstellungen aus der äusseren Welt noch nicht gemacht wurden und intrauterine Eindrücke sicher nur in geringem Masse, wenn überhaupt, gemerkt werden. Diese angeborenen Anlagen sind also vor den individuellen Erfahrungen des Kindes als Dispositionen bereits in ihm vorhanden (vergl. Bd. I. S. 377 ff.) Sie sind vor der individuellen Erfahrung, mithin sind sie nicht erst geschöpft aus der individuellen Erfahrung dieses Kindes. Wohl aber sind sie, wenn das Kind nach seiner Geburt Erfahrungen zu machen beginnt, fortgesetzt in der individuellen Erfahrung des Kindes wirksam und bestimmen die Rich-

tung derselben. Ein Kind z. B. besitze angeborene musikalische Anlagen. Dieses Kind verhält sich gegen nichtmusikalische Eindrücke, etwa gegen schöne Bildwerke, in hohem Grade gleichgültig; von jedem Ton dagegen wird es elektrisiert, es hat eine unbezwingbare Neigung, Töne zu hören; alle seine Bestrebungen gehen darauf hinaus, so dass es, diesem Hange nachlebend, vorzugsweise musikalische Erfahrungen macht, während sein Geist in anderen Richtungen mehr oder weniger brach liegen bleibt. So bestimmt demnach diese angeborene Disposition im Kinde die Richtung seiner späteren Erfahrung und herrscht in derselben. Endlich aber ist klar, dass diese Anlagen entfaltet werden erst durch Erfahrung: hörte das musikalisch veranlagte Kind niemals einen Ton, die Anlage bliebe unbefruchtet und latent, sie käme nie zum Durchbruch. In Aktualität also tritt die potentielle Anlage erst durch Erfahrung und wird auch erst durch Erfahrung weiter und weiter entwickelt. Insofern also tritt sie in Wirksamkeit und wird entwickelt nicht ohne die individuelle Erfahrung. Die angeborene individuelle Disposition, welche bei jedem Menschen verschieden ist, entsteht mithin vor der individuellen Erfahrung, sie ist also nicht aus der individuellen Erfahrung, wohl aber ist sie nachher in der Gesamterfahrung des Individuums als mächtig herrschender Faktor vorhanden und wird zur Wirksamkeit gebracht und entwickelt durch die, also nicht ohne die individuelle Erfahrung. Dass dieses Individuellangeborene möglicherweise bei den Voreltern allmählich durch Anpassung an äussere Eindrücke und Einwirkungen entstanden, durch Gebrauch und Uebung entwickelt und durch Vererbung übertragen ist, also insofern in letzter Instanz, nämlich hinsichtlich der Ahnen, jedoch nicht hinsichtlich des später entsprossenen Individuums aus der Erfahrung (der vorhergehenden Generationsreihe, nicht des letztgeborenen Individuums) entstanden sein mag, kommt hier weiter nicht in Betracht.

In der Gestaltung des individuellen Geistes muss man nach dem Vorhergehenden also zweierlei unterscheiden: erstens die angeborenen individuellen Anlagen, zweitens die später gewonnenen, aus seiner Erfahrungswelt stammenden Erfahrungen. Diese letzteren sind die a posteriori gewonnenen

Vorstellungen des Individuums; die ersteren könnten wir also mit gutem Rechte das individuelle Apriori nennen, womit wir also die bei jedem Menschen individuell verschiedenen Anlagen verstehen, die vor, also nicht aus, jedoch wohl in aller individuellen Erfahrung sind.

Wenn demnach einerseits jedes Individuum seine besonderen geistigen Anlagen, seine besondere Form und Art, vorzustellen hat, so ist es doch andererseits allen Menschen eigentümlich, zeitlich, räumlich und kausal vorzustellen, und zwar dies mit solcher Notwendigkeit, dass es den Menschen unter allen Umständen schlechthin unmöglich ist, etwas Unräumliches, Unzeitliches oder Unkausales vorzustellen. Zwei Wege stehen nun offen, um diese Einrichtung des menschlichen Vorstellungsvermögens zu erklären.

Man könnte erstens sagen: die erfahrbare und erfahrene Aussenwelt ist räumlich und zeitlich, und ihre Prozesse gehen kausal vor sich; all dieses nehmen die Menschen von Kindheit an wahr; mithin bildet sich in uns das räumliche, zeitliche und kausale Vorstellen durch die Einwirkungen der äusseren Welt. Dies ist die alte Erklärungsart, welche sich auf erkenntnis-theoretischem Gebiete in ähnliche Widersprüche verwickelt, wie etwa auf astronomischem Gebiete die ptolemäische Himmelsbetrachtung. Man könnte dem gegenüber zweitens mit der neuen (kritischen oder transcendentalen) Erklärungsweise sagen: Unser Geist ist so organisiert, er hat derartige angeborene Dispositionen, dass er alles zeitlich, räumlich und kausal vorstellen muss. So wie die Hand bei dem eigentümlichen Bau ihrer Gelenke nicht anders als nach innen, nicht aber nach aussen greifen kann, so ist auch der Gelenkbau des Geistes so beschaffen, dass er alles nur in zeitlicher, räumlicher und kausaler Weise begreifen kann. Nicht die Natur an sich ist so zeitlich, so räumlich, so kausal beschaffen, wie wir sie vorstellen, sondern aus der Natur unseres Geistes und durch dieselbe ist unsere Vorstellungsweise von der Welt zeitlich, räumlich und kausal. Es könnte Wesen geben, welche nicht in menschlicher Weise die Welt zeitlich, räumlich und kausal vorstellten, sondern ganz andere allgemeine Auffassungsformen hin-

sichtlich der Welt, mithin auch ein ganz anderes geistiges Bild von der Welt hätten, wovon wir allerdings keine Ahnung besitzen könnten. So wären also diese Dispositionen, räumlich, zeitlich und kausal vorzustellen, die allgemeinen und notwendigen Anlagen des Menschengeistes überhaupt, in denen allein der Mensch vorstellen und von denen er nie abweichen kann, so wenig, wie der Mensch eine körperliche Bewegung zu Stande zu bringen vermag, welche ganz gegen den Bau seiner Gelenke ist. Wenn also das Zeitlich-, Räumlich- und Kausalvorstellen aus der natürlichen Organisation des Geistes nicht blos eines oder einiger besonderer menschlicher Individuen, sondern jedes Menschengeistes überhaupt stammte, so wären sie als *rein formale* Anlagen (d. h. als solche, die an sich noch keinen besonderen, empirischen Vorstellungsinhalt haben, welcher ja erst aus der individuellen Erfahrung geschöpft wird) jedem Menschengeist *an- und eingeboren*, so wären sie offenbar *vor* allen Erfahrungen jedes Individuums in dessen Geiste, denn sie bildeten sich bereits mit der gesamten embryonalen Entwicklung des Individuums; sie wären also *nicht erst aus* der individuellen Erfahrung geschöpft; wohl aber bewirkten sie, dass, sowie ein Kind Sinneserfahrungen zu machen beginnt, alle diese in dem kindlichen Geiste, kraft der Organisation desselben, sich als räumliche, zeitliche und kausale Vorstellungen gestalteten; sie wären und herrschten also *in* aller Erfahrung des Individuums; so wie aber die *individuelle Anlage* entfaltet und entwickelt wird *durch* die Erfahrung, und *nicht ohne* die Erfahrungseindrücke in Funktion tritt, so wird auch die Anlage des Räumlich-, Zeitlich- und Kausalvorstellens erst *durch* die Eindrücke der Erfahrung in Funktion gesetzt und würde also ohne Erfahrung überhaupt *nicht* aktuell werden. Das *Verhältnis des Apriori zur Erfahrung* würde in folgendem Schema sich kurz so darstellen lassen:

Das A-priori ist	*nicht aus* der	Erfahrung
	also *vor* der	
	jedoch *in* der	
	entfaltet durch	
	aktuell nicht ohne	

So wäre also die Eigentümlichkeit, räumlich, zeitlich und kausal aufzufassen, eine allen Menschen angeborene Funktionsweise ihres Geistes, die somit nicht aus der individuellen Erfahrung (a posteriori), vielmehr a priori wäre; und da diese Vorstellungsformen nicht blos diesem oder jenem Menschen, sondern allen Menschen, also der gesamten Gattung oder dem Genus anhaften, so würden sie gegenüber dem individuellen Apriori das generelle Apriori oder das Apriori der Gattung bilden.

Mithin: dass alle Menschen zeitlich, räumlich und kausal vorstellen, könnte entweder daher kommen, dass die äussere Welt an sich wirklich zeitlich, räumlich und kausal wäre, und unser Geist erst durch seine individuelle Erfahrung von den Einwirkungen der Aussenwelt bestimmt würde, zeitlich, räumlich und kausal vorzustellen; oder es könnte der Grund davon sein, dass das Zeitlich-, Räumlich- und Kausalvorstellen die aus dem eigentümlichen Bau des Geistesinstrumentes resultierenden Auffassungsformen wären, in denen der Mensch alle Natur vorstellen muss, wobei ganz dahingestellt bleibt, wie die Natur an sich beschaffen sein mag, und ob nicht andere Wesen sie ganz anders als wir vorstellen. In diesem zweiten Falle verhielte es sich, um bildlich zu reden, dergestalt, dass, sowie das Metall aus dem Bergwerk der Aussenwelt in die Giesserei unseres Geistes gelangte, es von diesem in diejenigen Formen gegossen würde, in welchen allein er jenes Metall in seinem Innern dulden kann: das Metall behielte nicht seine eigene ursprüngliche Form, es müsste sich vielmehr den Formen des Geistes fügen und diese annehmen.

Die grosse Entdeckung Kants ist eben diese; und eben dieses, so paradox es auch zuerst erscheinen mag, behauptet der kritische Empirismus: dass Zeit, Raum und Kausalität subjektive Grundvorstellungsformen des menschlichen Geistes und nicht erst durch die individuelle Erfahrung aus der Natur der Dinge abstrahiert seien. Wenn diese, allerdings erst noch zu beweisende Annahme sich bestätigte, so würde die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der Mathematik und des Kausalgesetzes vollständig einleuchtend sein. Wenn das Räumlich- und Zeitlichvorstellen in der Natur unseres menschlichen Geistes, als dessen notwendige Auf-

fassungsform, begründet liegt, so folgen die Gesetze des Räumlichen und Zeitlichen, deren Inhalt die Mathematik ausmacht, aus der Organisation des Menschengeistes; so haben die Sätze der Mathematik für jeden Menschengeist absolute Gültigkeit und Beweiskraft; so kann der Zweifel sich wohl (und mit Recht) gegen die Annahme richten, dass die mathematischen Sätze die Raum- und Zeit- oder Zahlgesetze einer von unserem Vorstellen ganz unabhängigen Welt an sich seien, nicht aber dagegen, dass diese Gesetze für die menschliche Auffassung und Betrachtung der Welt eine fundamentale Notwendigkeit und allgemeine Gültigkeit hätten. Ebenso: wenn das Kausalvorstellen aus der Organisation unseres Geistes stammte und wir kraft derselben in allem unserem Vorstellen dem Kausalgesetz unterworfen wären, so stände die absolute Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes für die menschliche Auffassung fest; dahingestellt bliebe völlig, ob in der Natur an sich eine ähnliche Kausalbeziehung der Dinge an sich bestände.

Wäre weiter die obige Annahme bewiesen, so würde uns auf der Stelle begreiflich werden, warum wir der erfahrungsmässigen Induktion gar nicht bedürfen, um jene synthetischen Urteile a priori auszusprechen; warum wir uns über den, der sie in Zweifel ziehen wollte, beruhigen und warum wir trotz aller dagegen geschleuderter Skeptizismen doch unerschütterlich bei der Behauptung ihrer Gültigkeit bleiben könnten.

Dann würde uns endlich auch noch einleuchten, dass Hume wohl zwei Möglichkeiten, woraus man etwa die Notwendigkeit des Kausalgesetzes erklären könnte, gefunden, die dritte Möglichkeit aber übersehen hätte. Hume konnte auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung nicht zur Einsicht von der Notwendigkeit des Kausalgesetzes gelangen, denn die sinnliche Wahrnehmung zeigt immer nur eine zeitliche Succession, ein post hoc, niemals die kausale Succession oder das propter hoc. Aus logischer Begriffsanalyse folgte ebenso wenig der kausalnotwendige Zusammenhang zweier ganz verschiedener vorgestellter Thatsachen. Hume sah nicht die dritte Möglichkeit, welche Kant entdeckte, dass nämlich die Grundkonstitution des menschlichen Geistes so be-

schaffen ist, dass derselbe alle Vorstellungen, wie räumlich und zeitlich, so auch kausal verbindet, und zwar mit derselben psychischen Notwendigkeit, wie etwa mit physischer Notwendigkeit das Herz das Blut im Organismus umtreiben muss; dass also von einer blossen, aus der individuellen Erfahrung entstandenen Gewohnheit und dem darauf ruhenden, höchst unsicheren Glauben keine Rede ist, womit, wie Hume zeigte, alles menschliche Wissen wie Spinnweb auseinanderriss; dass vielmehr das Kausalgesetz das wirkliche apriorische Fundamentalgesetz unseres Geistes ist und für uns Menschen absolute Gültigkeit hat, wie alles, was aus ihm folgt; freilich setzen wir gleich hinzu: nur für uns Menschen; ob für andere Wesen, ob für eine Natur an sich, darüber wagen wir keine Vermutung.

Wenn wir, wie bisher, sagen: „Das Zeitlich-, Räumlich- und Kausalvorstellen ist in den apriorischen Vorstellungsformen des menschlichen Geistes begründet," so ist dieser Satz noch in hohem Grade unbestimmt und deshalb Missverständnissen ausgesetzt; wir müssen das Wesen des Apriori also noch genauer beschreiben und falsche Auffassungen zu beseitigen suchen.

Das erste Missverständnis, welches auftreten könnte, wäre, Raum, Zeit und Kausalität als angeborene Ideen im platonischen Sinne zu fassen, als ob ein bestimmter Begriffs- oder Vorstellungsinhalt räumlicher, zeitlicher und kausaler Art dem Menschen angeboren wäre. Diese Fassung des Angeborenen war bereits durch Locke als falsch erwiesen. Wenn das Zeitlich-, das Räumlich- und das Kausalvorstellen dem Geiste angeboren sind, so sind sie doch keineswegs angeborene Ideen von einem bestimmten Vorstellungsinhalt, nämlich so, dass etwa der gesamte Raum mit allen seinen Gegenständen, die gesamte Zeit mit allen ihren Erscheinungen und alle einzelnen Kausalvorgänge der Natur dem Geiste a priori immanent wären. Der menschliche Geist besitzt angeborene Anlagen als blosse Formen; allen konkreten Inhalt muss die individuelle Erfahrung liefern. So sind auch die generellen apriorischen Anlagen blosse Formen, in denen das von der Aussenwelt verursachte Empfindungsmaterial in räumlicher, zeitlicher und kausaler Weise zu Vorstellungen verarbeitet wird.

Schopenhauer sagt, um den rein formellen Charakter des Apriori auszudrücken: Raum, Zeit und Kausalität sind Gehirnfunktionen. Wir wollen lieber sagen: das Räumlichvorstellen, das Zeitlichvorstellen, das Kausalvorstellen sind Erkenntnisfunktionen unseres Geistes. „Das Räumlich-, Zeitlich- und Kausalvorstellen" sagen wir lieber, als „Raum, Zeit und Kausalität", weil demjenigen, der die kritische Lehre eben erst kennen lernt, durch die letzteren Ausdrücke leicht die Meinung erweckt wird, als sei der sog. äussere Raum, die sog. äussere Zeit und das äussere Kausalgeschehen mit dem sämtlichen Objekteninhalt im Menschengeiste angeboren vorhanden, was absurd ist; und „Erkenntnisfunktion des Geistes" sagen wir lieber, um durch den Gebrauch des Ausdrucks „Gehirnfunktion" nicht die Ansicht zu erwecken, als handle es sich um eine materialistische Auffassung vom Wesen des Geistes. Das Wort „Funktion" aber ist deshalb sehr zutreffend, weil es uns sagt, dass hier eine bloss formale Disposition gemeint ist, worin von einem konkreten Vorstellungsinhalt noch nichts zu finden ist. Aller Vorstellungsinhalt ist erworben, a posteriori; nur die Formen, in welche der Inhalt hineintritt, und von denen er gemodelt wird, sind angeboren, a priori. Um dies auszudrücken, wollen wir die angeborenen, apriorischen Erkenntnisfunktionen als latente Kräfte bezeichnen, Kräfte, welche, wenn sie nicht durch das gesamte gewaltige Empfindungsmaterial, das die Sinnesorgane im weitesten Sinne des Wortes liefern, ausgelöst würden, überhaupt nicht in Funktion träten, sowenig wie ein Muskel sich jemals bewegen würde, wenn uicht ein äusserer oder innerer Reiz auf ihn einwirkte. Das generelle Apriori hat also an sich noch keinen Inhalt; es ist als formale Disposition vielmehr latente Kraft, welche der Befruchtung durch die Reize der äusseren Eindrücke bedarf, um in lebendige Kraft überzugehen. Der Inhalt dessen, worüber durch die Erkenntnisfunktion fungiert wird, ist aus ihrer eigenen Natur an sich also zunächst ausgeschlossen.

Ein zweites Missverständnis ist dadurch begründet worden, dass man von dogmatischer Seite dieses Apriori in vollen Gegensatz zu allem Aposteriori gesetzt hat: alles a posteriori Erkannte

beziehe sich auf die sinnliche Wahrnehmungswelt, welches die materielle Welt sei; das Apriori, als im vollen Gegensatz zu diesem Aposteriori stehend, sei also ein Nichtsinnliches, ein Übersinnliches, ein Immaterielles; das Apriori sei also der immaterielle Geist selbst. Wie der Ausdruck „Gehirnfunktion" deutlich einen materialistischen Stempel an sich trug, so zeigt diese Ansicht offenbar die Neigung, sich zur spiritualistischen Hypothese zu bekennen. Der Kritizismus ist von dem einen Extrem ebenso fern wie von dem andern. Würden wir das Apriori als ein Immaterielles dem Aposteriori als dem Materiellen gegenüberstellen, so läge vor uns nichts anderes, als der alte dogmatische Dualismus nebst allen darin enthaltenen Widersprüchen, über welche der Kritizismus sich völlig zu erheben hat. Wie sollten absolut immaterielle Kräfte jemals einen materiellen Stoff bearbeiten und in ihre Form fassen können? Dass ein solcher dualistischer Gegensatz nicht vorhanden ist, haben wir schon oben dadurch zum Ausdruck gebracht, dass wir, das Verhältnis des Apriori zur Erfahrung darlegend, fanden, die apriorischen Funktionen seien *vor*, also nicht *aus*, wohl aber *in* aller individuellen Erfahrung, sie seien aktuell erst *durch*, also *nicht ohne* die Erfahrung. Durch diese Prädikate ist *der notwendige Zusammenhang* zwischen dem Apriori und dem Aposteriori deutlich gekennzeichnet und die Annahme eines dualistischen Gegensatzes zwischen beiden gänzlich ausgeschlossen. Damit erledigt sich aber auch sogleich eine *dritte* missverständliche Fassung.

Es wird nämlich die Frage aufgeworfen: *Wie entdecken wir denn jene apriorischen Grundelemente unseres Geistes?* Wir entdecken sie *auf empirischem Wege.* Wir betrachten unsere Vorstellungswelt. Da finden wir zuerst die mannigfachsten, in jeder Individualität verschiedenen Vorstellungen. Aus diesen lösen wir endlich die in allen Menschen gleichartigen Vorstellungsweisen: Zeit, Raum und Kausalität heraus. Wir entdecken sie also durch die Erfahrung auf empirischem Wege. Da haben nun aber dogmatische Philosophen gesagt: Wenn das Apriori *vor* aller Erfahrung ist, also nicht durch Erfahrung entstanden ist, so kann man dasselbe auf erfahrungsmässigem Wege auch gar nicht ent-

decken. Wie soll man es dann überhaupt entdecken? Giebt es einen andern Weg, um etwas zu entdecken, als Erfahrung von ihm zu machen? Man weist auf eine mystische, innere Intuition hin, durch welche man zum Bewusstsein jener apriorischen Formen komme. Ich beklage, diese Intuition nicht zu besitzen; ich kann diese Kräfte nur auf empirischem Wege durch psychologische Beobachtung und Erfahrung finden; jene metaphysische Auffassung will aber ohne Erfahrung etwas von diesen Stammformen des Geistes erfahren. Wir sehen auch nicht ein, wie die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit dieser Vorstellungsformen dadurch im geringsten leiden sollte, dass wir Kunde von ihnen erhalten auf dem Wege erfahrungsmässiger Entdeckung. Nur unsere Kenntnis von ihnen ist erfahrungsmässig entstanden, nicht sie selbst sind durch individuelle Erfahrung hervorgebracht. Wäre das letztere der Fall, so könnten sie auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit allerdings keinen Anspruch erheben. So waren die Jupitermonde am Himmel, ehe ein Menschenauge sie gesehen hatte; nur die Kenntnis von ihnen, nicht sie selbst sind erfahrungsmässig entstanden. Mit dem Menschengeist verhält es sich aber in dieser Hinsicht nicht anders als mit der äusseren Natur; auch in ihm lagen und wirkten Kräfte, ohne dass und ehe der Mensch, ihr Besitzer, Kenntnis von ihnen hatte. Die generellen Kräfte des Menschengeistes (seine naturgesetzliche Einrichtung) sind für die ganze Gattung Mensch notwendig und allgemeingültig, und daran ändert nichts, dass wir sie erfahrungsmässig entdecken. Verliert der Blutumlauf dadurch etwas von seiner Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit für den menschlichen Organismus, dass seine Entdeckung durch Harvey eine historisch bedingte ist? Wir machen jene Kräfte nicht erst, sie sind; wir finden sie nur auf; unser Wissen von ihnen ist geschichtlich bedingt und kann, wie es gewonnen ist, wieder verloren gehen — sie selbst bleiben gleichwohl in jedem Menschengeiste in notwendiger Wirksamkeit.

Ein viertes zurückzuweisendes Missverständnis liegt endlich noch darin, dass man das Apriori und das Aposteriori als in einem Rangverhältnis zu einander stehend betrachtet und dann dem Apriori einen höhern Rang als dem Aposteriori zuweist.

Diese falsche Auffassung fliesst offenbar aus der bereits verworfenen spiritualistischen Meinung hervor, dass das Apriori dem immateriellen Geiste gleichzusetzen sei und als solcher unendlich erhaben über dem aposteriorischen, sinnlichen Wahrnehmungsmaterial stehe. Es wird sich später genauer zeigen, dass eine jede Vorstellung auf Grund zweier Faktoren entsteht: des aposteriorischen Empfindungsmaterials, welches den konkreten Inhalt der besondern Vorstellung bildet, und der apriorischen Stammformen, welche jenem Empfindungsmaterial die allgemeine und jeder Vorstellung zukommende Qualität eines räumlichen, zeitlichen und kausalen Gebildes verleihen. Jeder dieser beiden Faktoren aber ist gleich notwendig und keiner um einen Grad wichtiger als der andre, denn das Empfindungsmaterial ohne die ordnende Hand jener Stammformen würde ein blosses Chaos, keine objektive Vorstellungswelt bilden, und die Stammformen als blosse Funktionen würden ohne jenes Empfindungsmaterial gar nicht in Wirksamkeit treten und aus sich heraus ohne jenes gar keinen Inhalt entwickeln, da sie lediglich Formen sind. Kant hat, wie Baumann*) richtig bemerkt, „zu diesem Missverständnis selbst sehr Veranlassung gegeben, indem er an die apriorischen Erkenntnisse die Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt anknüpfte."

Um nun das Ergebnis dieses Kapitels kurz zusammenzufassen, so behauptet der kritische Empirismus, dass das Zeitlich-, Räumlich- und Kausalvorstellen ein Subjektives in uns sei, eine Funktion unsres Geistes, insofern ein Angeborenes, kein individuell Erworbenes, aber ein blos Formales, nicht ein Inhaltliches, welches ist vor, also nicht aus, jedoch in aller Erfahrung, in Aktualität tretend durch, also nicht ohne Erfahrung, Wechselbestimmungen, welche man sich völlig geläufig machen muss.

Es darf zum Schluss nicht unerwähnt bleiben, dass man, wie es einige im Sinne Darwins denkende Forscher gethan haben, hinsichtlich des Apriorischen noch einen Schritt weiter gehen kann. Die Ansicht derselben geht dahin, dass der Kritizismus wohl sozu-

*) Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neuern Philosophie, Bd. II. S. 645.

sagen den anatomischen Bau des menschlichen Geistes hinsichtlich der Hauptbestandteile seines Knochensystems richtig beschreibe; darüber habe er aber gänzlich den Gesichtspunkt der genetisch-morphologischen Betrachtung vernachlässigt; sowie die heutige Biologie sich nicht bloss mit der Kenntnis der fertigen Form des vollendeten Organismus begnüge, sondern die Frage zu lösen suche, wie sich die Form allmählich entwickelt habe, ebenso müsse man auch hinsichtlich der Grundformen des menschlichen Geistes die Frage aufwerfen, ob nicht auch diese sich erst allmählich zu ihren jetzigen eigentümlichen Beschaffenheiten hin entwickelt hätten; sowie man eine Entwicklung der Sinnesorgane und ihrer Fähigkeiten annehme, oder sowie die individuellen Anlagen allmählich in der Ahnenreihe entständen, so könne man auch der Meinung sein, dass es eine Zeit gegeben habe, wo noch nicht in derselben Weise wie heute zeitlich, räumlich und kausal vorgestellt wurde; und wenn auch der Mensch von Anfang seiner Entwicklung an diese Grundformen seines Vorstellens besessen habe, da auch den höheren Tieren dieselben offenbar nicht abzusprechen seien, so könnten, eine Tierentstammung des Menschen und eine allmähliche Auseinanderentwicklung der Tiere vorausgesetzt, diese jetzt absolut unerschütterlich festen Grundformen des Geistes sich doch erst allmählich bei den niederen Tieren gebildet haben; schon die niedrigsten Tiere machten die Erfahrung, dass gewisse für sie wichtige Dinge (z. B. Nahrung) vielfach oder immer ihnen erschienen, wenn ein anderes Ding oder andere Dinge jenen wichtigen Dingen vorangegangen waren; sie machten also die Erfahrung, dass vielen Dingen ein Vording d. h. einer Wirkung eine Ursache voranginge; so entstände schon ihnen die Gewohnheit, beim Eintreten des A (der Ursache) das B (die Wirkung) zu erwarten; so entstände die Kausalverknüpfung ganz empirisch als Gewohnheitsglaube; nun entspreche aber jeder Vorstellung ein physiologisches Substrat, das sich entwickle und ausbilde mit der Wiederholung und Ausbildung der Vorstellung; so werde schon bei den niedrigsten Tieren durch jene gewohnheitsmässige Erwartung eines B nach einem A deren Nervensystem irgendwie verändert, diese Veränderung werde vererbt, in der Ver-

erbung durch die stetige weitere Anwendung jener Erwartung zu einem festen Gewohnheitsglauben gesteigert, sodass endlich die höheren Tiere bereits mit einem Gehirn geboren würden, welches gar nicht anders mehr, als in diesem nunmehr für das vorstellende Wesen notwendig gewordenen Glauben, d. h. nur kausal, zu denken vermöchte. Wie mit dem Kausalvorstellen, so würde es sich ähnlich auch mit dem Zeitlich- und Räumlichvorstellen können verhalten haben.

Durch eine solche Hypothese würde offenbar Humes und Kants Auffassung hinsichtlich der Kausalität vereinigt erscheinen. Nach Hume soll der Mensch d. h. jedes Individuum für sich erst aus dem wiederholt wahrgenommenen Post hoc das kausale Propter hoc gebildet haben; daraus würde sich aber nicht die absolut unerschütterliche Überzeugung jedes Menschen von der Gültigkeit des Kausalgesetzes erklären, durch welches in jedem Moment nicht blos unser theoretisches Denken, sondern auch unser praktisches Handeln bestimmt wird, und um deretwillen der Kritizismus ihm apriorische Gültigkeit zuschreibt. Diese apriorische Gültigkeit ist zwar jetzt in jedem Menschen gleich angeboren vorhanden, also jetzt a priori — so könnte man nun sagen, Kant Recht gebend — aber sie ist entstanden, sei es aus der Entwicklung der Menschheit oder gar schon der ganzen Tierreihe, insofern ihrer Genesis nach a posteriori, somit Hume Recht gebend.

Diese ganze Spekulation ist indessen, genau betrachtet und offen gesprochen, völlig nutzlos, da der Beweis einer solchen genetischen Entwicklung sich hier in keiner Weise erbringen lässt. Wir können versteinerte Körperformen aus millionenjähriger Vorzeit aufweisen; sind aber aus jenen Aeonen versteinerte Geistesformen übrig geblieben? Wir können doch nur die Geistesvermögen jetzt lebender Menschen untersuchen und auf die Geistesart früherer Menschen nur aus ihren geistigen Hinterlassenschaften in den Denkmälern der Kunst und Litteratur schliessen; darauf gestützt, finden wir aber nirgends Ursache, andere Grundformen des Geistes anzunehmen, als wir sie noch heute selbst besitzen, zeigen sich dieselben doch offenbar ebenfalls noch in der höher entwickelten Tierwelt; wie die niederen Tiere sich in dieser Beziehung

verhalten, ist mindestens sehr dunkel. Wir lassen deshalb die Hypothese dieser möglicherweise stattgefunden habenden Entwicklung im folgenden um so mehr beiseite, als die kritischen Untersuchungen durch die Annahme derselben weder gefördert, noch irgendwie verändert werden; haben wir es doch in ihnen zur Abgrenzung unseres Erkenntnisgebietes nur mit dem zu thun, was unsere Erkenntnisvermögen sind und leisten, nicht mit dem, wie sie möglicherweise vor Urzeiten entstanden sind.

Wenn man zum erstenmal hört, dass das, was wir Zeit, Raum und Kausalität nennen, und was wir bisher für das allerobjektivste ausser uns gehalten haben, ein rein subjektives in uns sein soll, so erscheint diese Behauptung leicht als der höchste Gipfel der Absurdität und wird mit Bestürzung und Unglauben hingenommen. Wer hätte nicht, als ihm die Lehre zum erstenmal entgegengetragen ward, sich gesagt: Kann man dergleichen im Ernst behaupten? Und doch vergleicht Kant seine Entdeckung mit der des Kopernikus, und zwar mit vollem Rechte! Vor Kopernikus hatte man geglaubt, die Sonne bewege sich um die Erde. Kopernikus sagte: Gerade entgegengesetzt verhält es sich; die Erde bewegt sich um die Sonne. Und wie damals jeder, der diese Lehre hörte, sie für absurd und die reale Welt durch sie auf den Kopf gestellt hielt, so geht es auch der Lehre Kants. Vor Kant glaubte man, Zeit, Raum und Kausalität wären die Formen der ausser uns seienden Welt an sich, und unser Geist gestalte sich hinsichtlich seines zeitlichen, räumlichen und kausalen Vorstellens nach der äusseren Welt, das Geistige gestalte sich nach dem Materiellen. Kant drehte die Sache um und sagte: Zeit, Raum und Kausalität sind Formen unseres Vorstellens in uns; wie die Welt an sich ist, wissen wir gar nicht; wir können nur wissen, dass die auf uns eindringenden Eindrücke in uns in zeitlicher, räumlicher und kausaler Weise gestaltet werden. Die Welt, die wir vorstellen, unsere Erfahrungswelt (nicht die Welt an sich), gestaltet sich nach unserm Geiste und den in ihm liegenden Grundformen, das Materielle nach dem Geistigen. Früher glaubte man: unser Geist drehe sich in seinen Grundangeln um die Welt, wie die Sonne um die Erde. Jetzt heisst

es: unsre Welt dreht sich in ihrer Erscheinung (also insofern sie unser Erkenntnisgegenstand ist, nicht als Welt an sich) um unseren Geist, wie die Erde um die Sonne. Hier ist der schärfste kritische Empirismus zugleich der höchste Geistesidealismus; hier ist ein Kopernikanischer heliozentrischer Standpunkt auf erkenntnis-theoretischem Gebiete erreicht, während man vorher den geozentrischen des Ptolemäus einnahm; wie kann es also wunder nehmen, dass die Kantische Entdeckung auf geistigem Gebiete ähnliche Umwälzungen hervorbringt, wie die Kopernikanische auf dem kosmischen?

Viertes Kapitel.

Die Erfahrungswelt als Vorstellungswelt.

Inhalt: Zeit und Raum, die transcendentalen Grundbedingungen des mathematischen Vorstellens. — Der Satz: „Zeit und Raum sind reine Anschauungen a priori" als Folge aus dem allgemeinen Satz: Die Erfahrungswelt ist Vorstellungswelt. — Die Vorstellung „Wald". — Das Wahrnehmungsbild. — Das Erinnerungsbild. — Unterschied zwischen dem Wahrnehmungsbild und dem äusseren Gegenstande. — Unterschied zwischen Wahrnehmungsbild und geistiger Vorstellung. — Die Wahrnehmung des Waldes als rein subjektiv-innerliche Vorstellung. — Notwendige Unterscheidung des Waldes an sich und unsrer Vorstellung „Wald". — Vorstellung und Ding an sich. — Der Gesichtssinn und die Farben. — Der Gehörsinn und die Töne. — Der Tastsinn — Geruch und Geschmack. — Die Welt an sich ist unbekannt und unerkennbar, denn sie ist nicht subjektive Vorstellungswelt. — Die Welt ist deshalb nicht blosser Schein; Zurückweisung einer falschen Auffassung der Vorstellungslehre. — Vorstellungen und Dinge an sich im Verhältnis von Wirkung und Ursach betrachtete. — Ursache und Wirkung können sehr verschieden sein. — Ursache und Wirkung sind vielfach sehr verschieden. — Die Sinnesempfindungen. — Die Weberschen Empfindungskreise. — Die Lehre von der spezifischen Energie der Sinnesorgane. — Vorstellung und Ding an sich weder ähnlich noch gleich. — Die Vorstellungen als Symbole. — Die Logik verbietet einen strikten Schluss von der Wirkung auf die Ursache, somit von den Vorstellungen auf die Dinge an sich. — Dieser Schluss als ontologischer Fehlschluss. — Der Inhalt des Schlusses ist empirisch unbeweisbar. — Die Existenz der Dinge an sich überhaupt nicht beweisbar. — Das Ding an sich für unsre Erkenntnis ein (relatives, kein absolutes) Nichts. — Unmöglichkeit jeder transcendenten Metaphysik. — Der Glaube an die Dinge an sich. — Entstehung dieses Glaubens: das Verhältnis der Erscheinungswelt zu unsrem Willen. — Das Abhängigkeitsgefühl. — Der Schluss, auf den sich der Glaube an die Dinge an sich stützt, ein Fehlschluss. — Berkeleys Phänomenalismus. — Descartes' natürlicher Instinkt. — Baumanns Diskrepanz zwischen den mathematischen Vorstellungen und dem empirisch Gegebenen. —

Schlussergebnis: die Erfahrungswelt als intellektuales Phänomen. — Die Vorstellungswelt kein Schein, sondern unsre Wirklichkeit als notwendige Erscheinung. — Folgen der kritischen Vorstellungslehre. — Die Philosophie. — Die empirischen Wissenschaften: Akustik, Optik, Astronomie, Physiologie, Psychologie, Psychopathologie. — Aberglaube, Geisterseherei. — Die kritische Läuterung der Religion.

Nach dem im ersten Kapitel aufgestellten allgemeinen Programm ist es eine unsrer ersten Aufgaben, die Grundvoraussetzungen des mathematischen Vorstellens oder die Grundbedingungen in unsrem Geiste, auf denen die Mathematik als Wissenschaft beruht, kennen zu lernen. Diese Grundbedingungen sind Zeit und Raum, denn die Geometrie hat es mit Raumgebilden zu thun, und das Zählen der Arithmetik setzt die Zeit voraus, da alles Zählen ein Hinzufügen von eins zu eins, also ein successives geistiges Handeln ist, das nur in der Zeitreihe stattfinden kann. Was ist also Zeit und Raum? Das ist die Grundfrage, um welche es sich handelt, wenn die transcendentalen Bedingungen des mathematischen Vorstellens erkannt werden sollen. Nun wird jeder die Erfahrung an sich gemacht haben, dass, wenn er aus Kants Kritik der reinen Vernunft zum erstenmal erfuhr: Raum und Zeit sind reine Anschauungen a priori — bei der Kürze, wie Kant den Satz ausspricht und begründet, das Verständnis auf die grössten Schwierigkeiten stiess. Denn in Wahrheit ist dieser Satz erst ein Folgesatz aus einem allgemeinern Satze, den Kant in der Kritik der reinen Vernunft aber an einer ganz andern Stelle ausführlicher erörtert hat. Dieser Grundsatz, von dem alle übrigen Sätze des Kritizismus als Folgerungen ausstrahlen, die Grundthatsache, auf welcher der ganze kritische Empirismus beruht, drückt sich in dem Worte aus, welches besonders Schopenhauer in den Mund der Leute gebracht; mit dessen Erkenntnis erst, wie er mit Recht meint, dem Menschen die Schuppen von den Augen fallen, die natürliche Naivetät des bisherigen dogmatischen Weltauffassens aufhört, die Epoche kindlicher Unschuld auf theoretischem Gebiete endet, und die Erkenntnis des Wahren und Falschen beginnt — in dem Worte: Die Welt ist Vorstellung; für welches wir aber, um alles Miss-

verständliche gerade dieses Ausdrucks zu vermeiden, sagen wollen: Unsre menschliche Erfahrungswelt ist menschliche Vorstellungswelt. — Was heisst das?

Wir befinden uns auf einer sanft ansteigenden Bergeshalde, die ein weithalliger Wald von hochstämmigen Buchen bedeckt; vor unsren Augen dehnt sich eine umfassende Fernsicht aus; vom höheren Kamm des Gebirges herab rauscht neben uns ein schäumender Bach zu Thale. Die Blätter der Bäume säuseln, die Vögel singen, die Kräuter duften, die Beere vom Strauch labt unsern Gaumen, aber trotz all der Behaglichkeit, in die wir durch unsre Umgebung versetzt werden, werfen wir, Grübler, wie wir sind, doch die Frage auf: Was nehmen wir hier wahr? — Offenbar einen Wald. — Aber schliesse die Augen. Siehst du den Wald noch? — Nein. — Der Wald ist also verschwunden; wie, wenn ein mächtiger Zauberer ihn plötzlich wie eine Theaterdekoration in die Erde versenkt oder ihn in leere Luft aufgelöst hätte? — Das ist unmöglich. Der Wald ist da, er ist nur mir aus meinen Augen verschwunden. — Er war also in deinen Augen. Wie kann dieser weite Wald in deinen winzigen Augen sein? wie kann er hineinkommen? Ein Splitter von einem seiner Äste schon würde dir die Augen zerstören. — Nicht der Wald selbst war in meinen Augen; das Bild des Waldes war darin. —

Was du also in deinen Augen wahrnahmst, war nicht der Wald selbst, sondern nur ein Bild von ihm. Kannst du aber den Wald auch wohl vorstellen, ohne dass du den Wald siehst? — Ja, in der Erinnerung, als Erinnerungsbild. — Aber kannst du dieses Erinnerungsbild haben, ohne je zuvor das Augenbild der Wahrnehmung des Waldes gehabt zu haben? — Offenbar nicht! Das Wahrnehmungsbild des Waldes muss ich erst gehabt haben, wenn ein Erinnerungsbild vom Walde in mir auftauchen soll. —

Zwischen unsre Wahrnehmung vom Walde und den wirklichen Wald stellt sich mithin allemal das Wahrnehmungsbild in unsern Augen; und bemerken wir wohl, dass dieses Augenbild auf unsrer Netzhaut schon im hohen Grade verschieden von dem Walde selbst ist, denn es ist ja nicht der hölzerne Wald

selbst, sondern nur ein aus Lichtstrahlen gewebtes Bild; der Wald selbst dehnt sich nach den drei Dimensionen des Raumes, der Höhe, Breite und Tiefe, das Bild nur in den zwei Dimensionen der Fläche aus; der Wald ist gross, das Bild ist klein, und endlich gar das Bild auf der Netzhaut steht auf dem Kopfe, und der Wald doch aufrecht. So ist das Augenbild, welches wir vom Walde anschauen, weit entfernt, der Wald selbst oder dem Walde kongruent zu sein.

Ist nun aber dieses Bild in unserm äussern Auge auf der Netzhaut schon die unmittelbare Vorstellung unsres Geistes? — Nein, denn es sind ja nur höchst merkwürdige und in ihrer Eigentümlichkeit sehr wenig bekannte Bewegungsvorgänge, welche von der Netzhaut aus durch den Augennerv hindurch in das Gehirn eindringen und dort, wo es doch dunkel ist und kein Lichtstrahl wie durch ein Fenster eindringen kann, in unerklärter Weise das hervorrufen, was, oder die Vorstellung hervorrufen, die wir „Wald“ nennen. Diese Vorstellung ist in uns, ganz und lediglich in uns, in unserm Geiste, sie ist ein rein innerliches, ein geistiges und offenbar *nicht* der materielle Wald an sich, wie er dort draussen breit und hölzern steht, sondern ein von diesem äussern Walde *sehr verschiedenes*. *Zwischen dem Walde an sich und unsrer Vorstellung von dem Walde* besteht also ein grosser Unterschied, und niemals nehmen wir *den Wald selbst* wahr, denn wie wir uns auch bemühen möchten, doch *noch etwas mehr* wahrzunehmen, als nur unseren *innerlichen*, mithin *lediglich subjektiven* Eindruck — es ist klar, dass alles, was wir wahrnehmen, innerlicher Eindruck und somit subjektiv ist; dass also, *was nicht innerlicher Eindruck* ist, *auch nicht von uns wahrgenommen wird*. Daraus folgt aber, dass, wenn wir einen Wald wahrnehmen, wir ihn lediglich als unsern subjektiven, innern Eindruck, der sich bereits als vom Walde an sich sehr verschieden herausstellte, wahrnehmen; also was vom Walde nicht subjektiver Eindruck ist, auch nicht wahrgenommen wird; dass wir mithin *mehr vom Walde als den subjektiven Eindruck* auch *niemals* wahrnehmen können.

Wenn wir uns also bisher eingebildet haben, dass wir den

wirklichen Wald, wie er an sich ist, wahrnehmen, so müssen wir nun unsern Irrtum verbessern: den wirklichen Wald an sich nimmt kein sterbliches Auge wahr; wir wissen also auch nicht, was er ist; wir wissen lediglich, dass durch irgend ein Wesen ausser uns in uns eine Vorstellung eigentümlicher und von andern Vorstellungen verschiedener Art hervorgerufen wird, welche wir Wald nennen, die aber rein innerlich und subjektiv ist, sodass der Wald unserer Erfahrung in der That ein Wald unserer Vorstellung ist; sodass wir, streng erfahrungsmässig betrachtet, nur eine komplizierte Vorstellung, die wir Wald nennen, kennen, nicht das Ding an sich, durch welches etwa diese Vorstellung in uns hervorgerufen wird. Unser Erfahrungswald ist Vorstellungswald, und wie mit dem Wald, so verhält es sich mit jedem unsrer Dinge, also mit der Summe aller, mit unsrer Welt: unsre Erfahrungswelt ist Vorstellungswelt. Wir kennen die Welt nur so, wie unsre Vorstellungen sie zeigen, nicht wie sie an sich ist. Zwischen dem Sein in der Vorstellung und dem Sein an sich ist also ein grosser Unterschied, und beide decken sich keineswegs.

Der Wald, wie ich ihn sehe, soll nicht der Wald an sich, sondern nur eine subjektive Vorstellung in mir sein, die dem Wald an sich gar nicht entspricht? Aber ich sehe doch die grünen Blätter und die graue Rinde. — Du siehst die grünen Blätter und die graue Rinde? Die Wissenschaft hat uns längst belehrt, dass, was wir Farbe nennen, nicht so an den Dingen ist, wie wir es als grün, weisslich, blau, rot, u. s. w. empfinden, sondern dass alle Farbe lediglich eine subjektive Vorstellung in uns ist; dass so und so viel Billionen Ätherschwingungen dasjenige dort draussen ist, was in mir die Empfindung Rot, Blau u. s. w. bewirkt, diese Empfindung Rot, Blau u. s. w. aber nichts Äusseres, sondern lediglich ein Inneres in mir ist. Die ganze Welt des Lichtes und der Farbe ist ein subjektives Phänomen. Zerstöre alle Augen, und es giebt keine Licht- und Farbenwelt mehr. Darum werden manche Farben des Abends von uns verwechselt; darum unterscheiden sog. Farbenblinde gewisse Farben überhaupt nicht; darum kann es Menschen geben, denen, wie schon Kant

in seiner „pragmatischen Anthropologie“ mitteilt, die Welt ohne alle Farben, etwa wie ein Kupferstich, erscheint; daher leuchtete für den Leibarzt des Königs von Dänemark, von dem Goethe in seiner Farbenlehre erzählt, kein blauer, sondern ein roter Himmel; deshalb hat auch die Annahme nichts Überraschendes, dass Tieren, deren Augen und Nervensystem im Bau wesentlich von der menschlichen Einrichtung dieser Organe abweichen, auch die Welt in andren Farben erscheint als uns Menschen. Sir John Lubbock hat über den Farbensinn der Ameisen interessante Untersuchungen angestellt. Die Ameisen scheuen nämlich das Licht und pflegen, wenn man ihre Nester blosslegt, die Larven sofort nach einer dunklen Stelle zu tragen. Auf dieser Thatsache fussend, untersuchte Lubbock die Lichtempfindungen der Ameisen und fand, dass dieselben allerdings auf Farbenverschiedenheiten reagieren. Es stellte sich aber weiter die merkwürdige Erscheinung heraus, dass die Empfindlichkeit der Ameisen wächst, je mehr die Strahlen des Spektrums chemisch wirksam sind. So trugen dieselben ihre Larven z. B. aus grünem Lichte in gelbes, obgleich letzteres für unsre Augen das hellere ist. Jenseit des für uns sichtbaren Spektrums fallen bekanntlich die chemisch wirksamsten, die sogenannten ultravioletten Strahlen. Die Experimente zeigten, dass die Ameisen auch diese perzipieren und sich aus denselben sogar in rotes Licht retteten. Da nun das Bild der Welt sich aus einer Vereinigung der mannigfachsten Farbenstrahlen (Ätherwellen von verschiedener Länge) zusammensetzt, so schliesst Sir John Lubbock mit einiger Wahrscheinlichkeit, dass die Ameisen ganz andere Farben und eine ganz anders gefärbte Welt sehen, wie wir. Ähnlich wie Ameisen sollen sich auch die meisten Krustazeen verhalten.

Was von den Gesichtsempfindungen gilt, gilt auch von den übrigen Sinnen. Du sagst: ich höre doch diesen Vogel singen, den ich dort auf dem Zweige sitzen und den Schnabel bewegen sehe. — Der Vogel aber verhält sich nicht anders als der Wald; auch er ist, insofern du ihn siehst und hörst, dein subjektives Vorstellungsbild, von dem du nicht wissen kannst, ob es dem wirklichen Vogel an sich entspricht, da du ja stets nur deinen sub-

jektiven Vorstellungseindruck von dem Vogel, niemals aber auch nur einen Deut von seinem Ansichsein wahrnehmen kannst. Und was sein Singen anbetrifft, lehrt uns nicht die Physik, dass schwingende Luftwellen, die nicht schon an sich Töne sind, erst in unserm Innern nach sehr verwickelten Uebertragungen und Umsetzungen im äussern und innern Ohr, im Gehörnerven und endlich im Gehirn das hervorbringen, was wir Ton nennen; dass der Ton also nicht dort in der Trompete, die Symphonie nicht in den Instrumenten, sondern allein in uns existiert? Könnten wir, wenn wir Töne hören, sehen, was ausser uns vorgeht, — nicht Musik, sondern ein unendliches Gewirr von durcheinander wirbelnden Luftwellen würden wir wahrnehmen.*)

Aber ich greife doch diesen Baum. Das sicherste und festeste, die Zeugnisse des Tastsinnes können mir doch nicht zweifelhaft gemacht werden! — Aber greift nicht auch der Amputierte nach seinem amputierten Gliede, das er zu Zeiten noch fühlt, und das doch nicht mehr vorhanden ist. Und greifst und tastest du nicht mit deinen Händen und empfindest nur mit deinen Nerven, also einen rein subjektiven Eindruck? Jetzt fühlst du etwas als warm an, das dir ein andermal kalt vorkommt. Und was ist hart und weich? Wer Kraft genug hat, eine Eisenstange nach Belieben wie ein Wachslicht zu biegen und zu kneten, dem erscheint sie weich. Was wir hart oder weich, durchdringlich oder undurchdringlich nennen, hängt also von der Kraft ab, die wir besitzen, und führt sich somit auch auf eine subjektive Empfindung zurück. Was wäre für eine Kanonenkugel oder einen Blitzstrahl hart oder weich?

Und handelt es sich gar um Eindrücke des Geruchs oder Geschmacks, so ist hier schon jedermann von der extremen Subjektivität der darauf bezüglichen Empfindungen völlig durchdrungen: de gustibus non est disputandum. Eine Erkrankung spiegelt uns Gerüche und Geschmäcke vor, die ausser unsrer Vorstellung nicht

*) Vergl. meine Schrift: Die Grundgedanken des Materialismus und die Kritik derselben. Leipzig. Günther's Verlag 1881. Kap. V: „Der Materialismus im Lichte des kritischen Empirismus.“ S. 37 ff.

existieren, oder macht uns umgekehrt unempfindlich gegen Gerüche und Geschmäcke, die andere nur mit Ekel empfinden.

Unsere ganze Erfahrungswelt, d. h. unsere Welt, denn eine andre als dieErfahrungswelt haben wir in unserm Wahrnehmen undVorstellen thatsächlich nicht, ist also eine durch und durch subjektive Welt. Die etwa existierende objektive Welt an sich kennen wir gar nicht und können wir gar nicht kennen; denn diese ganze von uns erfahrene Welt auf, über und unter der Erde besteht ja aus dem, was wir an ihr wahrnehmen, aus dem Sichtbaren, Hörbaren, Tastbaren, Riechbaren, Schmeckbaren; alle diese aber sind rein subjektive Empfindungen in uns, auf deren äussere Ursache wir schliessen mögen, deren äussere Ursache selbst aber niemals in unsere Wahrnehmung eintritt. Denn was wir so im täglichen Leben erfahrungsmässig und erfahrungsmöglich als äussere Ursache einer innern Wahrnehmung setzen, ist, genau untersucht, niemals eine wahrhaft äussere Ursache an sich (ein Ding an sich), sondern immer und immer nur wieder eine lediglich innere Wahrnehmung und subjektive Vorstellung, wie wenn wir sagen: Ursache des Rosenduftes, den ich rieche, sind jene Rosen dort, die ich sehe. In diesem „die ich sehe“ liegt die ganze Subjektivität der von uns als Rosen gekannten Vorstellungen enthalten; eine Rose an sich bleibt unbekannt; und so setzen wir denn im Kausalnexus unserer Erfahrungen als Ursache einer Vorstellung immer wieder eine Vorstellung, nie ein Ding an sich, wie wir uns etwa fälschlich einbilden.

Mithin die ganze Welt, die wir, wie wir und wieweit wir sie kennen, ist durch und durch subjektiv bestimmt; die Welt unserer Wahrnehmung und Erfahrung ist keine Welt an sich und also auch nicht so, wie diese etwa sein mag. Gerade die strengste Empirie, gerade die genaueste Beobachtung des rein Thatsächlichen führt zu dem Ergebnisse, dass alle unsere Erfahrungen lediglich subjektiver Natur, d. h. unsere Vorstellungen sind, die Dinge an sich dagegen unserer Erfahrung unzugänglich bleiben. Wir können höchstens sagen: Es giebt dort draussen, von uns unabhängig, gewisse unbegreifliche Elemente (je nach seinem metaphysischen Standpunkt nennt der eine sie Atome, der

andere Monaden, der dritte wohl gar das Absolute u. s. w.), die nicht so sind wie das Licht, die Farbe, der Ton, der Geruch, kurz wie alles das, was wir in unserm Bewusstsein von der Welt erfahren. Unsere Erfahrungswelt ist also eine von der Welt an sich verschiedene Vorstellungswelt. Wie jene Welt an sich beschaffen sei, darüber können wir Vermutungen anstellen, die aber sämtlich zweifelhaft bleiben, da sie ja stets subjektive Vorstellungsverknüpfungen in uns sind, von den objektiven Dingverknüpfungen in einer Welt an sich also stets verschieden sein müssen (vgl. Bd. I. S. 397 ff.), denn immer und immer stellt sich unsere subjektive Vorstellung unübersteigbar zwischen uns und jene unbekannten „X an sich.“

Das heisst also der Satz: Die Welt ist Vorstellung, oder Unsre Erfahrungswelt ist Vorstellungswelt. Nicht heisst er etwa: unsre Welt ist blosser Schein, es giebt überhaupt nichts, alles ist eitel Einbildung. Das wäre eine völlig falsche und missverständliche Wendung der Vorstellungslehre, wie sie Friedrich Bodenstedt in dem unten zitierten Gedicht „Schein und Wesen“ ironisch behandelt hat.*) Die Vorstellungslehre sagt vielmehr nur: Was das An-sich der Dinge und der Welt ist, wissen wir nicht.

*) Schein und Wesen.

Der Lehrer sprach zum Schüler: Sieh,
Mein Sohn, den Schatten dort vom Zelt —
Er gleicht dem Dasein dieser Welt,
Ist ganz so wesenlos wie sie.
Beachte, wie ich meine Hand
Jetzt auf zum Licht der Sonne hebe
Und unter uns dem Wüstensand
Selbst mit den Fingern Schatten gebe:
Er scheint dir greifbar und bezirklich,
Allein du siehst, er ist nicht wirklich,
Denn alles Wirkliche besteht,
Derweil der Schatten schnell vergeht,
Zieh ich die ausgestreckte Hand
Zurück ins hüllende Gewand;
Und wie der Schatten wesenlos
Ist alles Täuschung unsrer Sinne,
Vorstellung des Gehirnes bloss,

Unsere Organe empfangen gewisse Eindrücke; nur diese Einwirkungen auf uns empfinden und erfahren wir, nicht die Ursachen an sich, von denen sie etwa ausgehen; und welche Beziehung etwa zwischen den Dingen an sich und unsern Vorstellungen, ob zwischen jenen und diesen etwa eine Ähnlichkeit oder gar Gleichheit bestehe, das ist uns gänzlich unbekannt.

In dieser verzweifelten Lage der Unmöglichkeit der Erkenntnis scheint uns aber plötzlich ein Hoffnungsstrahl aufzublitzen: Sollten nicht doch diese unsere Vorstellungen als Wirkungen jenen Dingen an sich als Ursachen gleich oder wenigstens ähnlich sein? Sollte nicht, ja muss nicht zwischen der innern Vorstellung, z. B. von dem Baum des Waldes und dem äusseren Baum an sich, also dem „Ding-an-sich-Baum", eine gewisse Ähnlichkeit, wenn nicht gar Gleichheit vorhanden sein?

Und nichts zu bleibendem Gewinne.
Selbst jener Glutenborn am Himmel
Und Nachts die leuchtenden Gestirne,
Das ganze atmende Gewimmel
Des Weltalls lebt bloss im Gehirne,
Im Schaun des inneren Gesichts;
Wird dies vernichtet, so bleibt nichts.

So sprach und ging der Lehrer weiter
Mit seinem grübelnden Begleiter,
Der, durch die Lehren ganz verwirrt,
Vom rechten Weg sich bald verirrt
Im endlos dürren Wüstenraum,
Wo keine Quelle und kein Baum
Im Sonnenbrande Kühlung bot.
Da fernher tauchte bläulichrot
Ein Felsblock auf, der, schmal und scharf,
Gerade so viel Schatten warf
Den Schüler vor der Glut zu schützen.
Dem Lehrer konnt' er nichts mehr nützen;
Er kam zu spät, doch fleht er kläglich:
Mach Platz, die Glut ist unerträglich!
Ich kann nicht weiter vor Ermatten,
Sei menschlich, teil mit mir den Schatten!

Man kann sich kaum denken, dass dieses Ding an sich etwas ganz anderes sei als unsere Vorstellung von ihm. Sollte nicht unsere Vorstellung sich zu dem Ding an sich verhalten etwa wie das Abbild zum Vorbild, wie die Kopie zum Original? Wenn denn die Dinge da draussen die Ursachen sind, welche in uns die Vorstellungen als ihre Wirkungen erzeugen — muss nicht die Wirkung der Ursache, wenn nicht gleich, so doch auf alle Fälle ähnlich sein? Wir wollen uns dies zunächst an einer Reihe konkreter Fälle klar zu machen suchen. Wir sehen im Theater eine sich tief in den Hintergrund der Bühne hineinziehende Strasse; in festen architektonischen Formen treten uns die Häuser mit Erkern und Türmchen entgegen und in der Mitte der Strasse erhebt sich in klar umrissener plastischer Gestalt eine marmorne Bildsäule. So deutlich schauen wir alles, dass wir die Bühne betreten, um in die Strasse hineinzugehen: wir stossen aber mit der

Darauf der Schüler: Du verkehrst
Die eigne Lehre; eben erst
Sprachst du, der Schatten sei nur scheinbar,
Nur eine Vorstellung, ein Nichts,
Ein Bild des inneren Gesichts;
Dein Wunsch ist nicht damit vereinbar:
Dir sitzt der Schatten im Gehirne,
Mir kühlt er meine glüh'nde Stirne,
Ich find' ihn wesenhaft und wirklich,
Sehr fühlbar und genau bezirklich;
Für mich ist er ein wahrer Schatz,
Doch räum' ich dir sogleich den Platz,
Wenn du gestehst, dass du geirrt
Und deine Lehre nur verwirrt.
Nein — rief mit zornigem Gesicht
Der Lehrer — nein, das thu' ich nicht!
Was meine höh're Einsicht fand,
Weicht nicht dem platten Volksverstand.

Der Schüler sprach: Ich warne dich,
Leicht wirst du deines Irrwahns Beute!

Der Lehrer starb am Sonnenstich —
Der muntre Schüler lebt noch heute.

Nase auf die ebene Fläche einer grossen Leinwand; auf dieser zeigt sich uns ein Gewirr von Linien, welches sich in der Nähe völlig anders ausnimmt wie die aus der Ferne von uns erblickte Strasse. Hier ist also die die Wirkung hervorbringende Ursache offenbar sehr verschieden von der durch sie hervorgebrachten Wirkung. Und wer kennte nicht das Phantasiespiel, welches uns in die Muster der Tapeten alle möglichen Gesichter und Gestalten hineinsehen lässt, während die Muster selbst doch nur aus sehr einfachen geometrischen Linien bestehen? — Ich habe vor mir eine Anzahl weisser Blätter, die mit schwarzen Zeichen bedruckt sind, ein Buch. Indem ich diese Zeichen mit meinen Blicken durchwandre, erheben sich in mir eine Fülle von freudigen und traurigen Vorstellungen und Gefühlen, Erregung übermannt mich, Thränen fliessen aus meinen Augen. und ich weile im Geiste in einer Welt, welche von der meines Aufenthaltsortes gänzlich verschieden ist. Welcher Zusammenhang besteht denn zwischen diesen schwarzen Zeichen und den mich durchwogenden Gedanken und Gefühlen? Die erregende Ursache und die erregte Wirkung sind hier doch himmelweit verschieden. — Es träumt jemandem, er besteige den Vesuv; unter seinen Füssen fühlt er die Hitze des Bodens, ängstliche Gefühle beklemmen ihn, er sieht sich in die grössten Gefahren hineingetrieben, bis er schweissgebadet erwacht. Eine zu heisse Wärmflasche zu seinen Füssen ist die grundverschiedene Ursache dieser grundverschiedenen Wirkung. — Ein anderer träumt, er werde von Indianern gefangen genommen und vermittelst eines Pfahles, der ihm durch den Leib gestossen wird, auf grässliche Weise zu Tode gemartert. Beim Erwachen findet er einen Strohhalm, der sich ihm zwischen der grossen und der nächsten Zehe eingeklemmt hat. — So viel ist demnach klar: Ursache und Wirkung können sehr verschieden sein; es ist nicht notwendig, dass die Wirkung der Ursache ähnlich oder gar gleich sei. Der Wahnsinnige erblickt in dem Ofen seines Zimmers ein furchtbares Ungeheuer; mit seinen Stühlen verkehrt er als mit lebendigen, vierfüssigen Tieren. Vergeblich suchen wir ihn von seinem Irrtum zu überzeugen; er bleibt bei seiner Vorstellung, die ihm als volle Wahr-

heit und Wirklichkeit erscheint. Könnte es also nicht sein, dass die Dinge da draussen, wenn sie auch Ursachen der Vorstellungen in uns sind, sich doch ebenso verhalten, wie etwa der Strohhalm zu jenem Traumbild, d. h. also, dass sie ganz andere sind, als wir sie vorstellen?

Die Sonne erscheint uns als eine nicht allzu grosse Scheibe von wenig Fuss im Durchmesser, die Sterne als leuchtende Punkte, und doch sagen uns die Astronomen, dass diese Himmelslichter Himmelskörper sind von ungeheurem Umfang. Wollten wir Skeptiker sein, wir könnten sagen: Alle eure wissenschaftlichen Kombinationen darüber könnt ihr empirisch gar nicht beweisen, denn wer hat die Sonne umsegelt, wie man etwa die Erde umsegelt hat? Die äussere Ursache unserer inneren Wahrnehmung kann also von dieser selbst ausserordentlich verschieden sein; aber die Naturwissenschaft sagt nicht blos: sie kann es sein, sondern: sie ist es. Denn was ist z. B. jener eigentümliche Äther, dessen Schwingungen in mir das Gefühl der Wärme, des Lichts, der Farbe u. s. w. hervorrufen sollen, und was ist diese meine Wärme-, Licht- und Farbenempfindung selbst? Wenn beide in einem kausalen Verhältnis stehen, so ist doch die Ätherschwingung als Ursache etwas ganz anderes als die von ihr hervorgerufene Empfindung. Durch das Erzittern von Blechen und Schafdärmen werden Luftwellen in Bewegung gesetzt, ich aber höre eine Beethovensche Symphonie. Auch bei den übrigen Sinnen verhält es sich so, dass die erregende Ursache und die erregte Wirkung gänzlich verschieden sind. Ein Stückchen Alaun schmeckt sauer, wenn auf die Spitze, süss, wenn auf die Wurzel der Zunge gelegt. Ein Stückchen Glycerin oder Rohrzucker zeigt an der Zungenspitze gar keinen, an der Wurzel der Zunge einen süssen Geschmack. Das Stückchen Alaun oder Glycerin bleibt auf der Zungenspitze dasselbe wie auf der Zungenwurzel, und doch ist im menschlichen Subjekt die Empfindung von ihm jenachdem sehr verschieden. Man verschlucke etwas Santonin, und merkwürdige Geruchs- und Geschmackshallucinationen sind davon die Folge, und doch bieten sich den beiden Sinnen äussere, sie erregende Gegenstände gar

nicht dar. Dazu tritt noch Ohrensausen ein, und dem Auge erscheinen alle Gegenstände in einem gelblichen Lichte. Hier ist ausserhalb des Organismus gar kein Objekt da, welches die Ursache dieser Erscheinungen wäre, und doch zeigen sie sich.

Selbst der Tastsinn, dieser solideste unter seinen Kollegen, zeigt, wie verschieden Ursache und Wirkung betreffs der Sinneswahrnehmungen sein können, wie schon die oben gegebenen Auseinandersetzungen lehrten. Wer kennte z. B. nicht jenes lehrreiche Experiment, bei welchem man den Mittelfinger über den Zeigefinger biegt und zwischen die beiden so verschränkten Fingerspitzen ein Kügelchen oder die eigene Nasenspitze legt. Deutlich empfindet man zwei Kügelchen und zwei Nasenspitzen, während doch nur ein Exemplar von jedem vorhanden ist. Wie subjektiv und von unmittelbarer Kongruenz mit den Dingen der äusseren Welt entfernt die Empfindungen des Tastsinns sind, darüber geben die sog. Weber'schen Empfindungskreise einen sehr belehrenden Aufschluss. Setzen wir die etwa eine halbe Pariser Linie weit geöffneten Spitzen eines Zirkels auf die Zunge, so fühlen wir deutlich zwei Empfindungen; setzen wir sie auf das Nasenende, nur eine Empfindung; um auf der Nasenspitze zwei Empfindungen zu haben, müssen wir die Schenkel des Zirkels ungefähr bis zu drei Linien öffnen. Setzen wir aber diesen drei Linien weit geöffneten Zirkel auf den Backen, so zeigt sich hier nur eine Empfindung, und wir müssen bis zu etwa fünf Linien Oeffnung fortschreiten, um hier zwei Stiche zu fühlen. Ja, auf manchen Stellen des Oberarms und des Oberschenkels muss man bis zu dreissig Linien öffnen, um zwei Druckempfindungen statt einer wahrzunehmen. Mit den etwa sieben bis zehn Linien weit geöffneten Zirkelspitzen fahre ich vom Oberarm allmählich bis auf die Fingerspitzen herab; dabei empfinde ich zuerst nur eine einzige Berührungslinie, die sich erst etwa in der Mitte des Handgelenkes in zwei Linien spaltet, welche desto weiter in meiner Wahrnehmung auseinandertreten, je mehr sich die Zirkelspitzen den Fingerenden nähern. Und doch blieben die Zirkelspitzen stets in gleicher Lage und hatten stets zwei parallele Linien auf dem Arm gezogen! Mit den etwa sechs bis neun Linien weit geöffneten Zirkelspitzen

fahren wir gerade unter dem Ohrläppchen abwärts über den Backen bis zum Munde, sodass die Lippen zwischen die Zirkelspitzen kommen, und darauf am andern Backen wieder aufwärts bis unter das andere Ohrläppchen. Dabei empfindet man zwei Linien, die sich im Fortschreiten des Zirkels für das Gefühl immer weiter auseinanderbauschen, um bei der Annäherung an das andere Ohrläppchen sich wieder zusammenzuziehen, und doch verlaufen objektiv die beiden Linien ganz parallel. Auch der Tastsinn giebt uns also keine sichere Kunde über das Ansich der Dinge, und so völlig kann er durch Erkrankung verändert werden, dass der Patient seinen Körper und alles, was er berührt, für gläsern hält und aus Furcht, sich selbst oder anderes zu zerbrechen, in das abnorme Betragen verfällt, welches ihn in das Irrenhaus bringt. Was ist also dasjenige, was, unabhängig von unserer Wahrnehmung, an sich draussen existiert? Haben wir das geringste Recht zu behaupten, die Ursache dort draussen, welche unsere Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung veranlasst, sei gerade so, wie diese in uns erregte Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung?

Auch die Lehre von der specifischen Energie der Sinnesorgane zeigt uns auf das klarste die grosse Differenz zwischen dem Wesen der äusseren Ursache und der durch sie bewirkten Empfindung. Die Lehre sagt, dass jeder Sinn stets nur in derselben, ihm gerade eigentümlichen Weise auf noch so verschiedene Reize antwortet, und dass umgekehrt derselbe äussere Reiz, wenn er auf die verschiedenen Sinnesorgane einwirkt, in jedem derselben eine andere, nämlich die dem Sinnesorgane gerade specifisch entsprechende Empfindung hervorruft. — Dass die noch so verschiedenen Reize, auf dasselbe Sinnesorgan einwirkend, doch nur eine und dieselbe Empfindung hervorrufen, zeigt sich z. B. daran, dass, ob nun Ätherschwingungen oder elektrische Reizung oder ein mechanischer Stoss oder Schlag oder ein Messerschnitt oder Entzündungszustände den Sehnerv affizieren, doch diese verschiedenartigen Einwirkungen alle nur Lichtempfindungen verursachen. Ebenso bewirken Erschütterungen des Trommelfells durch Luftwellen oder Reizung des Gehörnervs durch den galvanischen Strom oder der durch übergrosse Blutzu-

fuhr in den Kapillargefässen hervorgerufene Druck im Gehörnerven immer nur die eine Empfindung des Tönens. Von aussen kommen also ganz verschiedene Reize, und doch zeigt sich im Innern stets dieselbe eine Wirkung. — Ein und derselbe äussere Reiz bewirkt umgekehrt in den verschiedenen Sinnesorganen die diesen entsprechenden verschiedenen Empfindungen. Der galvanische Strom ruft in seiner Einwirkung auf die Zunge einen saueren Geschmack, auf die Augen eine rote oder blaue Lichtempfindung, auf die Haut oder die Gefühlsnerven einen Kitzel, auf die Ohrnerven ein sausendes Geräusch hervor. Die Schwingungen des Äthers erscheinen dem Auge als Licht, den Gefühlsnerven als Wärme.

Das Ergebnis aus all diesen Betrachtungen ist demnach, dass dasjenige, welches von da draussen auf unsere Empfindungsorgane einwirkt, also die Dinge an sich, ein von dem, was wir infolge davon vorstellen, sehr verschiedenes ist. So hat denn Helmholtz völlig recht, wenn er wiederholt bemerkt, dass unsere Vorstellungen sich zu den Dingen an sich nicht einmal verhielten wie die Kopie zum Original, sondern nur wie ein Symbol zu dem, was das Symbol bedeuten soll. Das Kreuz ist z. B. das Symbol des Christentums; der gläubige Christ wird beim Anblick des Kreuzes von den mannigfachsten Vorstellungen und Gefühlen durchwogt. Was hat aber diese Gestalt des Kreuzes an sich mit jenen Vorstellungen und Gefühlen zu thun? Der Nichtchrist empfindet beim Anblick desselben Gegenstandes nichts davon. So sind das Kreuz und jene Gefühle, d. h. Ursache und Wirkung, völlig verschieden. So sind unsere Vorstellungen auch nur wie Symbole, welche uns wohl eine durch und durch subjektiv gefärbte Kunde von einer Aussenwelt, nicht aber diese selbst in ihrem wahren, eigenen Sein und Wesen geben. Was diese Aussenwelt an sich sei, darüber schweigen unsere Vorstellungen beharrlich. So ist denn auch für den heutigen Physiker die Welt an sich eine von der Welt unserer Wahrnehmung völlig verschiedene: Atome und Bewegungen da draussen erst in uns Wärme, Licht, Farbe, Ton u. s. w.! Alles Qualitative nur subjektiv in uns, dort draussen an sich nur Quantitatives! Könnte man diese Welt an

sich wahrnehmen, sie wäre nicht die bunte Welt des Lichts, der Farbe, der Wärme, der Form, sondern eine wer weiss wie aussehende! Und dabei muss man sich noch bewusst bleiben, dass auch die Annahme des Physikers über diese Welt an sich im Grunde nur seine subjektiven Vorstellungen, also hypothetische Voraussetzungen sind, die auf absolute Unbezweifelbarkeit somit keinen Anspruch machen können.

Hinsichtlich unsrer Vorstellungen kann also die Ursache nicht blos verschieden sein von der Wirkung, sondern sie ist es thatsächlich. Die soeben gegebenen konkreten Beispiele zeigten, dass der Schluss, den wir machen: Die Ursache müsse der Wirkung, wenn nicht gleich, so doch ähnlich sein — sich nicht bestätigt. Aber auch die Logik lehrt uns, dass ein strikter Schluss von der Wirkung auf die Ursache nicht statthaft sei. Von der Ursache auf die Wirkung kann man mit Sicherheit schliessen. Hat man bestimmte Ursachen in ihrem vollen Umfang in seiner Gewalt, so kann man auf das Eintreten der in ihnen angelegten Wirkung auch mit Sicherheit rechnen. Zeigt sich uns aber irgend etwas, von dem wir voraussetzen, dass es die Wirkung einer Ursache sei, so kann man nie mit absoluter Sicherheit sagen, welches die Ursache sei, da der Ursachen unendlich viele und verschiedene sein können. Die Bewegung, welche ich in der Ferne wahrnehme, kann ebensowohl durch blosse Schwerkraft, als durch Dampfkraft, als durch Elektrizität u. s. w. hervorgerufen sein. Hat man also als Wirkung eine Reihe von Vorstellungen, so ist es auch ein logischer Fehler zu behaupten, die Ursachen meiner Vorstellungen müssten diesen gleich oder ähnlich sein.

Der Schluss, dass die Dinge da draussen ebenso sein müssten, wie wir sie vorstellen, ist aber auch nichts andres als ein ontologischer Schluss, da wir in ihm die blos subjektive Vorstellung gleich setzen einem an sich Existierenden. Die Dinge an sich sind uns niemals gegeben; unsere Vorstellungen bilden eine undurchdringliche Wand, über die wir niemals hinaus können. Behaupten wir also: es müssen die Dinge an sich so sein wie unsre Vorstellungen, so setzen wir das subjektive Vorstellen gleich

dem Sein an sich, den vorgestellten Baum z. B. gleich dem Baum an sich. Thatsächlich bleiben wir aber stets in unsrer Vorstellungswelt, kein Schluss trägt uns über dieselbe hinaus, da jeder Schluss selbst wieder nichts andres ist als eine rein subjektive Vorstellungsverbindung; jeder Schluss hier ist also ein ontologischer Fehlschluss.

Und dieser ontologische Schluss lässt sich auch durch keine Erfahrung jemals bewahrheiten. Denn wenn ich sage: Der Baum, wie ich ihn vorstelle, ist so, wie der Baum an sich, d. h. also wie der Baum, wie ich ihn nicht vorstelle, so spreche ich eine Behauptung aus über die Gleichheit oder Ähnlichkeit zweier Dinge, ohne dass doch die Möglichkeit einer Vergleichung irgendwie gegeben wäre. Ich kann wohl den gesehenen Baum A mit dem gesehenen Baum B vergleichen und über ihre Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit empirisch richtige Aussagen bilden; ich kann also jede Vorstellung mit jeder Vorstellung vergleichen, aber wie will ich eine Vorstellung vergleichen mit dem, was nie Vorstellung ist, wie ein Vorstellbares und Vorgestelltes mit einem Nichtvorstellbaren und Nichtvorgestellten? Vollziehe ich also jenen ontologischen Schluss, so ist doch jede Bewahrheitung des Erschlossenen durch Erfahrung ausgeschlossen, und es zeigt sich also klar, dass, wenn schon innerhalb der Erfahrungswelt der Schluss von der Wirkung auf eine dieser ähnliche oder gleiche Ursache nicht zwingend ist, dieser Schluss, von den Vorstellungen auf die Dinge an sich vollzogen, erstens logisch überhaupt nicht gerechtfertigt, zweitens als ontologischer ohne Erfolg, drittens durch Erfahrung nicht zu bestätigen ist.

Wenn wir bisher, anknüpfend an das populäre Bewusstsein und dieses Schritt für Schritt berichtigend, gezeigt haben, dass jede Aussage darüber, ob die Dinge an sich unsren Vorstellungen ähnlich oder gleich sind, unmöglich ist, so müssen wir jetzt, noch einen Schritt weiter gehend, endlich auch zu der Einsicht gelangen: dass wir gegenüber der Forderung eines in jeder Hinsicht tadellos strengen Beweises mit mathematischer Gewissheit nicht einmal behaupten können, dass es Dinge an sich überhaupt

giebt. Ich habe da eine Kirsche. Farbe, Form, Weichheit, Elasticität, Geruch, Geschmack u. s. w., alles das sind meine Wahrnehmungen und somit völlig subjektiv bedingt. Was die Kirsche an sich wäre, das müsste zu Tage treten, wenn ich alles von ihr hinwegdenke, was meine subjektive Empfindung und Vorstellung ist. Ich ziehe daher alles Sichtbare, Hörbare, Tastbare, Schmeckbare, Riechbare, kurz überhaupt Empfindbare und Vorstellbare, also meine vollständige Gesamtvorstellung von der Kirsche ab. Was bleibt? Offenbar nichts, was Vorstellung ist; es bleibt ein Unvorstellbares. Etwas, das in keiner Weise in unser Empfinden und Denken eintritt noch eintreten kann, ist für uns doch wohl = *nichts*. Ich sage: *für uns* ist es nichts, denn wir lassen ganz dahingestellt, ob es *an sich* ist oder nicht ist. Wir wenigstens haben weder eine Empfindung noch Anschauung noch einen Begriff von dem, was bleibt, nachdem all unsre Vorstellungen abgezogen sind. Das Ding an sich der Kirsche ist also für uns weder eine Empfindung noch eine Anschauung noch ein Begriff; es ist für uns = nichts. Wie wollen wir also seine Existenz beweisen können? — Wie mit der Kirsche, so verhält es sich aber mit jedem Gegenstande, also mit der Summe aller Gegenstände, mit der *Welt selbst*, die wir vorstellen. Wenn wir von dieser unsrer Erfahrungswelt, der einzigen, die wir kennen, *alle* unsre Vorstellungen abziehen, so bleibt ein absolut Unvorstellbares, von dessen Sein oder Wesen wir nicht die geringste sichere Idee haben können, es bleibt *für uns* ein *Nichts* übrig. Ich sage wiederum: *für uns*, also ein *relatives* Nichts, da wir nichts davon vorstellen können; wir können nicht sagen: ein *absolutes Nichts*; denn wir können alle unsre Aussagen *nur* thun *in Verhältnis und Beziehung zu unserm Vorstellen*, also *nur relativ*, *nie absolut*. Wir können sagen: Die Dinge an sich sind für *unser* Vorstellen *absolut* nichts, d. h. nichts andres als: sie sind ein *relatives* (nämlich für uns) Nichts, und zwar dies ausnahmslos, ganz und gar, also absolut nichts für uns. Hier gilt das „absolut“ also nur innerhalb der Relativität. Wir können aber nicht sagen: Die Dinge an sich sind, abgesehen von all unsrem Vorstellen überhaupt, an sich absolut nichts, denn davon können

wir überhaupt gar nichts wissen, da der Inhalt dieser Aussage ganz und gar ausserhalb aller Möglichkeit unsres Kennens liegt. Sowie man sich klar gemacht hat, dass die Dinge an sich für unsre Erkenntnis gleich nichts sind, so leuchtet auch die Unmöglichkeit einer jeden Metaphysik ein, welche uns über Sein und Wesen der Dinge an sich etwas Positives aussagen will. Jede metaphysische Behauptung, ob materialistisch, ob spiritualistisch, jede Aussage, wie die: die Welt an sich bestehe nur aus Materie oder nur aus Geist oder aus beiden, oder: die Dinge an sich seien Atome oder Monaden oder Ideen, kurz alle jene metaphysischen Systeme, welche die Geschichte der Philosophie uns kennen gelehrt hat, erweisen sich nunmehr bereits als durchaus unkritisch gegenüber der Einsicht, dass die Dinge an sich für unsre Erkenntnis gleich nichts sind.

Aber wir wenden ein: Es muss doch irgend ein Wesen da sein, es muss doch einen Träger geben für alle die Erscheinungen und ihre Eigenschaften, welche wir wahrnehmen; sie können doch sozusagen nicht in der Luft schweben; eine Substanz muss doch da sein, durch welche alle unsre Empfindungen und Vorstellungen bewirkt werden; es wäre ja sonst überhaupt gar nichts, woran man sich halten könnte, und alles wie Trug und Schein. — Nun, wir glauben auch, dass es so sei, und dieser Glaube kann uns nicht genommen und widerlegt werden. Aber Glauben ist nicht Wissen, Denkmöglichkeit nicht Seinsmöglichkeit oder gar Seinsnotwendigkeit. Wir können durchaus nicht positiv wissen, dass es so sei, wenn wir es auch glauben. Untersuchen wir aber, wie wir denn überhaupt auf den Gedanken kommen, der allen Menschen innewohnt, dass wir es nicht mit blossen Vorstellungen zu thun haben, dass diese vielmehr auf Dinge an sich hinweisen, ja, dass die Dinge an sich nicht anders sind als unsre Vorstellungen. Diesen letztern Prozess der Gleichsetzung unsrer Vorstellungen mit den Dingen an sich werden wir in einem spätern Kapitel noch sehr ausführlich zu erörtern haben; hier möge zunächst nur die Frage beantwortet werden, wie der Mensch überhaupt auf die Annahme selbständiger und von ihm unabhängiger Dinge an sich kommt. Dass unsern Vorstellungen äussere Dinge

zu Grunde liegen und entsprechen, schliessen wir aus der Thatsache, dass unsre Vorstellungen nicht völlig in der Gewalt unsrer Willkür stehen. Die Sonne z. B., von der wir nur subjektive Vorstellungen besitzen, geht auf, bewegt sich und geht unter, ohne dass wir es verhindern oder bewirken könnten. So schliessen wir denn: Es muss eine ausser uns seiende, von uns völlig unabhängige Sonne geben, selbst wenn unsre Vorstellung von ihr ihrem eigenen Wesen auch nicht gleichkommt. Wir schliessen also auf die Existenz an sich bestehender Dinge aus der Bewegung unsrer Vorstellungen im Verhältnis zu unserm Willen, aus dem Widerstand der Erscheinungen, die als solche unsre Vorstellungen sind, gegen unsren Willen, oder, was dasselbe sagt, aus der Ohnmacht unsres Willens gegenüber unsern Erscheinungen. Überall finden wir unsern Willen den Erscheinungen gegenüber gehemmt; es existieren also nicht nur wir, sondern anderes, von dem wir sogar im höchsten Grade abhängig sind. Die Erfahrung und das Gefühl dieser Abhängigkeit, Hülflosigkeit und Unselbständigkeit im Verhältnis zu den Erscheinungen treibt den Intellekt zu dem Schluss, dass es Dinge an sich giebt.

Der Schluss stützt sich also auf das Verhältnis der Bewegung der Erscheinungen zu unsrem Willen. Aber alle diese Erscheinungen sind als unsere Vorstellungen rein subjektiv und innerlich; ihre Bewegung, insofern sie von uns wahrgenommen und unsre Vorstellung wird, ist rein subjektiv und innerlich, denn das muss man sich klar machen, dass wir von einer absoluten Bewegung an sich nicht reden können, da wir ja alle Bewegung nur als unsre Vorstellung, also als ein subjektives Phaenomen kennen (vergl. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit. 1. Aufl. S. 96 ff.); unser Wille ist ebenfalls rein subjektiv und innerlich. Wie können wir aber aus dem Verhältnis dieser drei rein subjektiven Vorgänge in uns auf die Existenz eines Dinges an sich ausser uns schliessen? Unsre subjektiven Vorstellungen in uns sind in ihrer Bewegung vielfach unabhängig von unsrem subjektiven Willen in uns; oder anders ausgedrückt, unsre subjektiven Vorstellungen in uns verändern sich vielfach gegen unsre subjektive Willkür in uns — das ist der reine, nackte Thatbestand. Wie

können wir also schliessen: folglich sind jene Vorstellungen etwas mehr als Subjektives; folglich liegt ihnen ausserhalb aller unsrer Vorstellung ein äusseres Ding an sich zu Grunde! Das ist offenbar wiederum der ontologische Schluss; wiederum schliessen wir aus blossen Gedanken auf Existenzen. Wir würden aber sicherlich niemals zu diesem Schluss auf eine von uns unabhängige Aussenwelt kommen, wenn die Erscheinungen sich nicht bewegten, wenn sie sich nicht veränderten, wenn sie sämtlich in absoluter Ruhe, wenn sie absolut fixes, starres Sein wären. Die Bewegung, der Wechsel und die Veränderung der Vorstellungen und das Verhältnis dieser Veränderung zu unserm Willen bringen uns also auf die Annahme einer äussern, von uns unabhängigen Welt an sich. Aber schon Berkeley hat darauf hingewiesen, dass es möglich wäre, dass unsre Erscheinungen als lauter subjektive Vorstellungen auch wider unsern Willen sich verändern und wechseln könnten, und dass doch dieser ganze Prozess lediglich im Innern der menschlichen Seele verliefe, ohne dass deshalb eine den Vorstellungen entsprechende Welt an sich zu bestehen brauchte, da Gott diese Vorstellungen und ihren Wechsel in uns in unbegreiflicher Weise hervorbringen könne. In dieser Lehre Berkeleys ist zwar der Schluss auf ein materielles Ding an sich (= Welt an sich) richtig zurückgewiesen, aber konsequenterweise hätte Berkeley auch den Schluss auf die Existenz des die Vorstellungen und ihre Veränderung bewirkenden Gottes (= des göttlichen, immateriellen Dinges an sich) fernhalten müssen, da auch dieser Schluss rein subjektiv, innerlich und ontologisch ist. Wir können also nur sagen: Ein Wechsel unsrer Vorstellungen auch wider unsern Willen findet statt; da dies aber ein rein subjektiver Prozess zwischen rein subjektiven Faktoren ist, so enthalten wir uns jeder Hypothese hinsichtlich des Dinges an sich, welches diesen Prozess etwa hervorbringt, da wir positives doch nicht darüber aussagen können. Auch Descartes hat es schon ausgesprochen, dass jeder Schluss von der Veränderlichkeit unsrer Vorstellungen auf eine ausser uns existierende Welt hinfällig sei. Der einzige Ausweg, den Descartes (abgesehen von seinen spätern, auf die angeborne Gottesidee gestützten Spekulationen) findet, um die Existenz einer Welt

an sich zu retten, ist die Annahme eines natürlichen Instinktes, der uns in unerklärlicher Weise zu dem Glauben an eine äussere Welt hintreibe; aber Descartes fügt auch hinzu, dass natürliche Instinkte nicht unfehlbar seien, mithin auch hier ein natürlicher Irrtum walten könne. Und wenn Baumann (o. c. II. S. 675) sagt: „Die Diskrepanz zwischen den rein geistigen Vorstellungen der Mathematik und dem empirisch Gegebenen ist ein Hauptbeweis der Unabhängigkeit, also der objektiven Realität, der Aussenwelt von unsern Vorstellungen", so müssen wir auch diesen „Hauptbeweis" anfechten, da er uns in Wahrheit nicht einen Schritt über die rein subjektive Vorstellungswelt hinausträgt; denn das „empirisch Gegebene" ist alles Vorstellung, die „mathematischen Vorstellungen" sind alle Vorstellungen; zwischen den „mathematischen Vorstellungen", und den „empirischen Vorstellungen" sind allerdings Unterschiede, die wir später genauer kennen lernen werden; aber darin sind beide ganz gleicher Art, dass sie subjektive Vorstellungen sind, also keinen Schluss auf Existenzen an sich gestatten.

Eine genauere Untersuchung des Wesens unserer Erfahrungswelt zeigt dieselbe als eine durch und durch subjektiv bedingte Vorstellungswelt, von der uns kein einziger Schluss mit Sicherheit zum Wissen und Erkennen einer Welt an sich führt. Wir glauben alle an die Existenz einer solchen, aber es giebt nicht einen Beweis, der den Glauben zur kritisch allseitig gesicherten Erkenntnis erhöbe. So bleibt das etwaige Ansich hinter unsrer Erscheinungswelt ein für uns unauflösbares Rätsel. In diesem Ergebnis des kritischen Empirismus konstatieren wir nichts als das nackte Thatsächliche; wir fügen diesem rein Thatsächlichen keine Hypothese hinzu, sondern werden uns nur darüber klar, was der eigentliche Bestand des unserer Erkenntnis in Wahrheit Zugänglichen ist. Die ganze für uns erkennbare Welt von uns an bis hinauf zu den fernsten Fixsternen ist für uns nichts andres als ein intellektuelles Phänomen, eine Erscheinung in unsrem Geist. Was wir als Welt kennen, ist nicht das an sich extra animam Existierende; es ist durch und durch Vorstellung in anima. Wen damit die Furcht anwandelt, es möchte ihm durch

dieses Ergebnis alle Sicherheit des Lebens in nichts aufgelöst werden, dem geht es wie den Leuten in den ersten Zeiten des Kopernikanismus, die da glaubten, infolge der Lehre von der Erdbewegung müssten ihnen notwendig ihre Häuser über dem Kopf zusammenfallen. Durch den Kritizismus werden allerdings Häuser zum Einsturz gebracht, aber nur die metaphysischen der „Luftbaumeister allerlei Gedankenwelten.“ Unsere empirische Welt aber bleibt, wie sie ist und was sie ist, nur dass wir ihr wahres Wesen gründlich durchschauen und den Schein falscher Meinungen zerstören. Denn wenn ich sage: meine ganze Welt ist eine Welt der Vorstellung, so bleibt diese meine noch so subjektive Vorstellung doch unleugbar mein, mein Reales, meine Wirklichkeit, an der sich nicht ein Deut ändert, von der nicht ein Jota verloren geht. Meine Welt bleibt, was sie war; nur meine Erkenntnis über sie ist zu grösserer Klarheit gediehen. Dass ich Licht und Wärme, Farben und Formen u. s. w. vorstelle, bleibt eine unantastbare Thatsache, welche für mich nicht etwa blosser Schein ist, sondern meine Wirklichkeit und Wahrheit bildet. Aber sie ist nur meine Wirklichkeit und Wahrheit, und diese meine Wirklichkeit und Wahrheit sind nicht die Dinge an sich. Diese Thatsache ist auch nicht Schein im Sinne einer unbeständig wechselnden und gesetzlos unzuverlässigen Nichtigkeit; sie ist vielmehr Erscheinung, d. h. eine notwendige Vorstellungsfülle, welche von festen Gesetzen beherrscht wird, wie die Wissenschaft sie uns enthüllt. Der kritische Empirismus raubt uns nicht die Realität unserer Welt; er führt aber diese Realität auf ihre richtigen Bestandteile zurück. Er zerstört die Einbildungen unseres im Dünkel einer absoluten Erkenntnisfähigkeit befangenen Geistes, und indem er uns hinsichtlich unseres Erkennens in unsere wahren Grenzen zurückweist, stellt er an uns die Forderung, unsere Kraft nicht in vergeblichen Ikarusflügen zu vergeuden, sondern auf das zu verwenden, was für uns allein wirklich und möglich ist. Indem er uns von vagen metaphysischen Träumereien abruft, giebt er unserem Willen um so apodiktischer die Richtung auf die Praxis des Lebens, auf den ethischen Ausbau und die ideale Gestaltung unseres empirischen Daseins. An der

Notwendigkeit und der Folgerichtigkeit dieses empirischen Daseins wird aber durch die Einsicht, dass *unsere* Welt nur Erscheinungswelt sei, nicht das *mindeste* gerüttelt oder geändert; es würde daran nichts geändert, selbst wenn bewiesen würde, dass sie aus *Scheinbildern* zusammengesetzt wäre, wenn nur diese Scheinbilder *beständige* Scheinbilder wären. Denn, sagt witzig ein geistreicher Franzose (*Mangras*, cours de philosophie) „eine Welt von *beständigen* Scheinbildern erforderte dasselbe Verfahren, dieselbe Vorsicht wie eine Welt von wirklichen Wesen. Wenn der Schein eines Räubers den Schein eines Reisenden scheinbar getötet und ihm den Schein seiner Börse abgenommen hätte, so müsste nichtsdestoweniger eine scheinbare Polizei sich scheinbar aufmachen, um den scheinbaren Banditen vor den scheinbaren Richter scheinbar zu stellen und vom scheinbaren Henker scheinbar hinrichten zu lassen.“ Nun aber besteht unsere Erfahrungswelt *nicht aus Schein*, sondern ist *unsere Erscheinung* d. h. das notwendige Vorstellungsbild in uns, welches aus dem Zusammenwirken eines uns unbekannten Ansich und unserer geistigen Organisation entsteht, und in welchem bei allem Wechsel sich doch überall feste Beständigkeiten empirisch erkennbar zeigen, eben die, welche wir *Gesetze* nennen.

Welche Folgen sich aus der Grundlehre des Kritizismus, dass unsere Erfahrungswelt Vorstellungswelt ist, für Theorie und Praxis der Menschheit nach allen Seiten hin ergeben, wollen wir jetzt nur in aller Kürze andeuten. In der Philosophie hat jene Einsicht eine durchgreifende Umwälzung hervorgebracht. *Die Grenzen unserer Erkenntnis* sind uns klar geworden; *nur in der Erfahrung ist Wahrheit*, und diese Erfahrung reicht *nirgends über unsere subjektiv bedingten Vorstellungen hinaus*; jeder Ausspruch über die Dinge an sich ist also eine blosse Hypothese, zu deren Bewahrheitung das Material gänzlich ausser unsrer Macht liegt; stellen wir solche Hypothesen auf, so ist des Streits kein Ende, da auf einem Gebiete, welches völlig dunkel ist, weder jemand von dem andern widerlegt werden, noch jemand einem andern etwas beweisen kann. So bleibt die Annahme einer Hypothese über die Dinge an sich gänzlich in eines jeden Belieben

gestellt; solche Hypothesen sind nicht Wissens-, sondern Glaubenssachen; sie werden von einem Individuum gern und leicht ergriffen werden, wenn sie seinen Neigungen und Wünschen entsprechen, andernfalls verworfen werden; so hängt ihre Annahme und Ausbreitung nicht von objektiven Wahrheitskriterien, sondern von subjektiven Interessen ab, die so verschieden sind, als die Subjekte selbst, und es erklärt sich daher, warum alle Philosophen, deren Systeme sich auf das Wesen der Dinge an sich bezogen, unter einander in den heftigsten Streit und in unausgleichbare Widersprüche geraten mussten und noch heute müssen. Wenn der eine behauptete, das All an sich bestehe aus der immateriellen Gottheit und der materiellen Welt, der andre das Weltwesen pantheistisch fasste, der dritte alles aus Monaden zusammensetzte, der vierte Atome vorzog, der fünfte an platonische Ideen glaubte u. s. w., und jeder behauptete, er habe recht, und doch keiner sein Recht beweisen konnte, so sehen wir nun ein, warum es so sein musste, und warum derartigen „Weisen", da sie den „Leuten" nichts mit Sicherheit beweisen konnten und doch ihr Nichtwissen hinsichtlich der letzten Dinge nicht einsehen und vor allem nicht eingestehen mochten, die „Frager" sehr unbequem sein mussten, sodass die Philosophenversammlung in Goethe's Satyre „Die Weisen und die Leute" sehr weise that, zu dem Beschluss zu kommen:

„Mein erst Gesetz ist, in der Welt
Die Frager zu vermeiden."

Der Ursprung der Metaphysik wird uns im allgemeinen schon hier klar; sie entstand, weil der Mensch die Grenzen seiner Erkenntnis nicht beachtete, sondern dieselben zu überfliegen versuchte, und sie wird immer wieder entstehen bei denen, welchen die kritische Einsicht in diese Grenzen abgeht; sie wird aber kritisch vernichtet in dem Augenblick, wo diese Grenze erkannt wird. Sind dies die gegen alle dogmatische Metaphysik gerichteten negativen Ergebnisse der kritischen Erfahrungslehre, so folgt aus ihr als positiver Gewinn das Gebot: Willst Du, Mensch, die Dir allein zugängliche sichere Erkenntnis gewinnen, so suche

sie in der Welt Deiner Erfahrung und Du findest sie; im Wüstensande der Metaphysik lechzest Du vergebens nach Stillung Deines Wissensdurstes und verschmachtest im Angesicht der Luftgebilde der Fata Morgana. Auch für die Philosophie ist die Erfahrung die einzige, sichere Quelle, aus der sie Erkenntnis zu schöpfen vermag; und diese Erkenntnis ist keine absolute, sondern immer nur eine relative, denn wir können in jedem Falle nur reden von dem, was wir Menschen an Vorstellungen von den Dingen erkennen, nie von dem, was die Dinge an sich sind. Damit erwächst dem Menschen einerseits die schmerzliche Notwendigkeit der Resignation, aber es wird ihm andrerseits auch die Binde des Wahns von den Augen gerissen, und es weicht die verblendete Eitelkeit auf die vermeintliche Allmacht seines Intellekts.

Aber nicht bloss der Philosophie, auch den empirischen Wissenschaften hat die kritische Vorstellungslehre helles Licht gebracht. Erst seitdem man einsah, dass z. B. der Ton oder die Farbe nichts Materielles da draussen, sondern ein Subjektives in uns sei, entstand eine wahrhaft wissenschaftliche Akustik und Optik. Die Einsicht in den hochgradigen Einfluss der Subjektivität des Beobachters auf die gefundenen Resultate in der Astronomie durch die Entdeckung der individuellen Verschiedenheit der sog. persönlichen Gleichung beseitigte eine Fülle von sonst unerklärlichen Fehlern. Und wie sehr die heutige Physiologie auf den Grundlagen der Kantischen Erfahrungslehre steht, darauf weist der Physiologe Adolf Fick in einem Vortrage „Die Welt als Vorstellung“ (Würzburg 1870) mit klaren Worten folgendermassen hin (S. 5): „. . . . mit Recht wird überall wieder zurückgegangen auf unsern grossen Geistesheroen Kant. In der That, seine Kritik der reinen Vernunft, die ich unbedenklich für die grösste Leistung des denkenden Menschengeistes erkläre, gewährt noch heute dem philosophischen Bedürfnis mehr Befriedigung als irgend ein später geschaffenes Werk. Die Grundlagen des Kantischen philosophischen Standpunktes sollen denn auch den Gegenstand dieser einleitenden Betrachtungen bilden. Die Beziehung dieses Gegenstandes zu der Wissenschaft, welche wir hier zu behandeln haben,*) und namentlich zu dem Teile derselben, mit welchem ich diesmal unseren Kurs zu

*) Der Vortrag wurde gehalten „zur Eröffnung des physiologischen Lehrkurses an der Würzburger Hochschule im Sommersemester 1870“.

beginnen gedenke, ist die allerunmittelbarste und engste. Man könnte geradezu sagen, der Kantische Standpunkt in der Philosophie ist ein physiologischer.“ Erst durch die Einsichten der Vorstellungslehre sind auf physiologisch-psychologischem Gebiete alle jene Erscheinungen der Illusion, Hallucination und Vision, seien sie vorübergehender oder, wie bei Irrsinnigen, dauernder Natur, als rein subjektive Vorstellungen, denen ein objektiver Gegenstand extra animam nicht entspricht, klar geworden und damit eine Fülle abergläubischen Wahns auf seinen wahren Bestand zurückgeführt. Es giebt Geistersehereien, aber die gesehenen Geister sind nicht objektive Wesen dort draussen, sondern subjektive Vorstellungen im Innern des nervös erregten Visionärs. Wenn man an einem warmen, dunstigen Sommerabende, wo die Sonne als glühender Feuerball unter den Horizont zu tauchen im Begriff ist, einige volle Blicke in die Sonnenkugel hineinthut, so wird man bemerken, dass plötzlich über den ganzen Horizont feurige Kugeln fliegen wie leuchtende Meteore, die über Berge, Häuser und Bäume hinstreichen, bis sie sich endlich auf dem Boden verlieren. Darin sah man vormals Zeichen und Vorboten grosser Ereignisse und knüpfte Deutungen und Weissagungen daran; heute weiss man, dass es ein rein subjektives Phänomen ist, hervorgerufen durch die Blendung unseres Auges. Ähnlich verhält es sich mit den Hallucinationen und Visionen: wir alle können Visionäre werden, wenn wir nur durch mehrtägiges Fasten und Kasteien oder durch grosse Anstrengungen und Übermüdung uns in einen Zustand nervöser Erregung versetzen. So führt der junge Indianer, der sein Totem finden, und der Mönch, der den Himmel offen sehen will, durch dieselben Mittel die gewünschte Vision unschwer herbei. Die kritische Erfahrungslehre hat dieses ganze Gebiet des Aberglaubens aus der Reihe des Objektiven herausgestrichen, und ist damit hoffentlich auch der Anfang gemacht, die schlimmen Einflüsse zu bannen, welche derartige Geisterseherei besonders auf religiösem Gebiete so oft geäussert hat. Auch in anderen Beziehungen ist gerade die Vorstellungslehre berufen, auf das religiöse Gebiet, wie wir später genauer sehen werden, den allerintensivsten, läuternden Einfluss auszuüben. Über

den letzten Grund aller Dinge, über die Gottheit, können wir keine einzige positive Aussage aufstellen: er bleibt in seinem Wesen allen Menschen ein ewiges Geheimnis. Damit ist einerseits der materialistische Atheismus vollständig zurückgewiesen, der ja positive Aussagen über den Urgrund der Dinge, den er als blosse Materie fasst, aufstellt; ebenso jeder Nihilismus, der etwa jeden letzten Grund der Dinge leugnen möchte, was auch die Grenzen der uns allein möglichen Erfahrungseinsicht überschreiten heisst; aber andrerseits ist auch jedes starre Dogma, welcher Religion es sein möge, dadurch als menschlich subjektive, geschichtlich gewordene und deshalb geschichtlich vergängliche Meinung kritisiert. Von dem Urgrund aller Dinge haben wir kein Wissen; wir können uns darüber in ahnungsvoll schauende Phantasievorstellungen idealer Natur versenken, die sogar, wie später genauer zu zeigen ist, von höchstem praktischem Werte sind; die aber, weil sie rein subjektiv sind, nicht von einem erkenntnistheoretisch, sicher gestellten Werte und deshalb auch nicht für alle Menschen bindend und zwingend sind wie etwa die Axiome der Mathematik. Die kritische Erfahrungslehre leugnet nicht einen Urgrund der Dinge, eine Gottheit — hier liegt ihre Anerkennung des religiösen Grundglaubens; aber sie macht klar, dass kein Mensch das Wesen dieses Urgrundes erfassen kann — hierin liegt ihr Kampf gegen jedes Dogma, welches den einzelnen in seinem Glauben knechten und ihm die Freiheit rauben will, sich nach der seine Individualität befriedigenden Weise seine religiöse Weltanschauung zu bilden. So hebt der kritische Empirismus nicht die Religion, wohl aber den Fanatismus und die Intoleranz des starren Dogmas auf; so anerkennt er den Glauben eines jeden wahrhaft Gläubigen und in seinem Glauben Befriedigten, vorausgesetzt, dass dieser Glaube nicht geradezu unsittlichen Inhaltes ist und seine Bekenner nicht zur tyrannischen Befehdung ihrer Mitmenschen treibt. Jeder Glaube, der in Demut sich bewusst bleibt, dass alle seine Vorstellungen nur subjektiv-menschlicher Natur und Geltung sind und niemals an das Wesen der Gottheit hinanreichen, ist für den Kriticismus ein durchaus berechtigter, und seine eigene Religion ist, wie sich später zeigen wird, gerade von dieser Art.

Fünftes Kapitel.

Raum und Zeit.

Inhalt: 1) Einleitende Vorbemerkungen: Der populär-naive Einwand gegen die Vorstellungslehre. — Der Raum und die Zeit als solche werden nicht wahrgenommen. — Erläuterung der Subjektivität von Raum und Zeit durch Analogieen.

2) Die Phänomenalität des Raumes.

Beschreibung unseres erfahrungsmässig vorgestellten Raumes. — Die drei Dimensionen. — Der Raum jedes Individuums individuell bestimmt. — Künstliche Raumbestimmungen. — Der perspektivische Raum. — Das pseudoskopische Sehen. — Der Raum als Tast- und Gesichtsraum ein sensuales Phänomen. — Das Raumbild, bedingt durch Urteilsakte des Intellekts, ein intellektuales Phänomen. — Das Raumbild, bedingt durch physiologische Prozesse im Gehirn, ein physiologisches Phänomen. — Der Raum also in diesen drei Beziehungen ganz subjektiv bedingt. — Erfahrungsbelege. — Die Integrität des äussern Auges. — Blindgeborene. — Der tanzende Raum. — Operierte Blindgeborene. — Kaspar Hauser. — Kinder. — Krankhafte Affektion des Gehirns. — Der Rausch. — Niedere Tiere mit eigenartig gebauten Sinnesorganen. — Gehirnerweichung.

3) Die Phänomenalität der Zeit.

Beschreibung der Merkmale der von uns erfahrungsmässig erlebten Zeit. — Die Zeit ein Continuum von einer Dimension. — Ihre Flüchtigkeit. — Wirklichkeit an ihr ist immer nur der gerade gegenwärtige Moment. — Vergangenheit und Zukunft. — Dreifache Unterscheidung der Zeit. — Die subjektive Zeit. — Ihre Veränderlichkeit. — Citate aus Schiller, Lessing und Shakespeare. — Das umgekehrte Verhältnis der subjektiv langen und kurzen Zeit in der Erinnerung. — Die Veränderlichkeit der subjektiven Zeit abhängig von der Fülle und Schnelligkeit des Vorstellungsverlaufes. — Irrsinnige. — Die persönliche Gleichung der Astronomen. — Die Schnelligkeit des Empfindens, Denkens und Wollens individuell sehr verschieden. — Angelus Silesius. — Verschiedene Arten von Zeitauffassung. — Veränderte Zeitauffassung ergiebt veränderte Welt-

anschauung, verändertes Wollen und Handeln. — Unendlich viele Arten über- und untermenschlicher Zeitauffassung. — Der göttliche Zeitbegriff. — Die objektive Zeit. — Definition derselben. — Das Messen der Zeit durch die gleichförmige Bewegung eines Körpers im Raum. — Die Bewegung der Himmelskörper nicht absolut gleichförmig. — Der circulus vitiosus im Begriff der objektiven Zeit. — Die Bewegungen der Himmelskörper sind, insofern sie wahrgenommen werden, subjektive Phänomene. — Die objektive Zeit ein künstlich-abstraktes Gebilde. — Kinder und Wilde. — Die absolute Zeit Newtons ist keine erfahrungsmässige Anschauung und begrifflich widerspruchsvoll. — Die absolute Zeit ein Postulat der Mathematik. — Citat aus Liebmann.

4) Kants Lehre von Raum und Zeit.

Reine und empirische Anschauung. — Kants direkte und indirekte Beweisreihe. — Der direkte Beweis: deiktische Hinleitung und apodiktische Beweisführung. — Die deiktische Hinleitung. — Erster Teil. — Der zweite Teil. — Anschauung und Begriff. — Gesamtvorstellung und Teilvorstellung. — Raum und Zeit sind Anschauungen oder Gesamtvorstellungen, keine Begriffe. — Erstens: Raum und Zeit sind nicht wie Begriffe durch Abstraktion gebildet. — Zweitens: Raum und Zeit haben nicht die Natur des Begriffes. — Drittens: Raum und Zeit lassen sich nicht wie Begriffe definieren. — Die Einzigkeit von Raum und Zeit. — Sind Raum- und Zeit-Anschauungen a posteriori oder a priori? — Sechsfacher Unterschied zwischen den aposteriorischen Anschauungen einer- und Raum und Zeit andererseits. — Raum und Zeit reine Anschauungen a priori. — Beseitigung eines Missverständnisses. — Die indirekte Beweisreihe aus der Natur der Mathematik. — Die Mathematik behandelt Raum und Zeit als Anschauungen, nicht als Begriffe. — Die Mathematik giebt keine Definitionen von Raum und Zeit, noch von besondern Raum- und Zahlgrössen, wie der geraden Linie oder der Eins. — Die Grundvorstellungen der Mathematik sind keine Begriffe, denn sie sind nicht durch Abstraktion gebildet. — Sie sind Anschauungen nicht a posteriori, sondern a priori. — Widerlegung der sensualistischen Auffassung. — Unterschied zwischen den apriorischen Anschauungen der Mathematik und den aposteriorischen Anschauungen. — Unterschied zwischen der Entdeckungsmethode der Mathematik und derjenigen der empirischen Wissenschaften. — Unterschied der Beweismethode des Mathematikers und Empirikers. — Das analytische Verfahren der Naturwissenschaften und das synthetische der Mathematik. — Die Exaktheit der Mathematik. — Die Apriorität von Raum und Zeit und das Wesen der Mathematik in ihrem Wechselverhältnis als Erkenntnisgrund und Realgrund. — Schopenhauers Einwände gegen das Beweisverfahren Euklids. — Kritik des Schopenhauerschen Einwandes. — Friedrich Fröbel.

5) Die metamathematischen Spekulationen über den Raum.

Entstehungsgeschichte derselben. — Die Erweiterung der mathematischen Forschungsmethode durch Descartes. — Die analytische Geometrie. — Das 11.

Axiom Euklids. — Lobatschewskys „imaginäre oder antieuklidische Geometrie.“ — Gauss, Riemann, Fechner, Klein, Helmholtz. — Liebmanns Darstellung. — Begriff des Krümmungsmasses. — Begriffliche Unterscheidung der Flächen unter dem Gesichtspunkt des Krümmungsmasses. — Sechs verschiedene Arten Flächen. — Das zweite Paradoxon Fechners. — Die Euklidische Planimetrie gilt nur für eine bestimmte Art von Flächen. — Schema der Flächen. — Uebergang vom planimetrischen zum stereometrischen Raum. — Einteilung desselben unter dem Gesichtspunkt des Krümmungsmasses. — Zwei Hauptarten mit je drei Unterarten. — Die Zahl der Dimensionen. — Die analytische Definition des Raumes. — Die unendliche Anzahl von, ihrer Dimensionenzahl nach, verschiedenen Raumexemplaren oder Raumindividuen innerhalb jeder der sechs Unterarten. — Schema des stereometrischen Raumes. — Die Definition des speziellen Menschenraumes als Bestätigung der Kantischen Raumlehre. — Der Wert der metamathematischen Spekulationen. — Sie enthalten lediglich negative Begriffe und geben keinen positiven Inhalt. — Kritischer Wert ihrer negativen Begriffe als Grenzbegriffe. — Die Gefahr in den metamathematischen Spekulationen. — Metamathematik und Spiritismus. — Absoluter Gegensatz der Kantischen Raumlehre zur spiritistischen. — Die Schädigung der Naturwissenschaft durch spiritistisch-metamathematische Vorstellungen. — Die Praxis des Lebens und das Gebiet der Moral.

1) Einleitende Vorbemerkungen.

Das Verständnis der Kantischen Lehre: Raum und Zeit sind reine Anschauungen a priori — wird bedeutend erleichtert durch eine Reihe von Betrachtungen logischer und empirischer Natur, die wir deshalb zunächst ins Auge fassen wollen.

Gegen den Satz: Die Erfahrungswelt ist Vorstellungswelt — hört man gewöhnlich zuerst den folgenden Einwand erheben: „Ich sehe doch die Dinge im Raum und in der Zeit dort draussen; Raum und Zeit, zumal der Raum, sind doch etwas Objektives ausser uns, und ich sehe die Dinge eben in diesem ausser uns seienden Raum. Wenn aber Raum und Zeit ausser uns sind, die Dinge aber in diesem Raum und in dieser Zeit sich befinden, so müssen doch auch die Dinge ausser uns, und können nicht blosse Vorstellungen in uns sein; vielmehr stellen sie sich in der Gestalt, wie wir sie wahrnehmen, als objektive, von uns unabhängige Dinge dar.“ Dieser Schluss, welcher von der populär-naiven Sinneswahrnehmung gemacht wird, lässt sich aber offenbar folgendermassen

umkehren: Durch die Erörterungen des vorigen Kapitels ist es erwiesen, dass sämtliche Dinge, welche wir wahrnehmen, unsre Vorstellungen sind; nun sind aber alle diese von uns vorgestellten Dinge sowohl räumlich als zeitlich. Mithin: da diese sämtlichen Dinge Vorstellungen in uns und alle räumlich und zeitlich sind, so sind sie eben als räumliche und zeitliche Vorstellungen in uns, und das Räumlich- und Zeitlich-sein oder Raum und Zeit ist daher eine in unserm Vorstellen liegende subjektive Beschaffenheit.

„Aber", wird mit erneuter Hartnäckigkeit eingewendet, „ich sehe doch den Raum da draussen, ich taste ihn; ich nehme wahr, wie die Zeit dort draussen verstreicht, höre ich doch auf dem Turm die Uhr schlagen, sehe ich doch die Sonne auf- und untergehen." — Sehen wir wirklich den Raum ausser uns? Sehe oder taste ich ihn auf diesem Tische oder an dieser Wand, oder auf diesem Fussboden oder an jener Decke? In Wahrheit, nein! den Raum als solchen nie! Denn was wir sehen und tasten, sind lauter einzelne Dinge und ihre Eigenschaften; aber der Raum als solcher wird nicht gesehen und getastet; denn es verhält sich nicht etwa so, dass der Raum wie ein grosses Gefäss dastände und in ihm die einzelnen Dinge wären; in Wahrheit vielmehr nehmen wir nur lauter einzelne Dinge wahr, z. B. ein Feld mit Äckern und Bäumen, dahinter einen Bergzug mit Wäldern, darüber den blauen Himmel. Diese Dinge mit ihren unzähligen Einzelheiten an Blättern, Steinen, Tieren u. s. w. allein nehmen wir wahr, und allerdings wir nehmen sie als räumliche wahr. Können wir aber wohl den Raum gleichsam loslösen von den Dingen? Können wir ihn irgendwie als solchen an sich zeigen? Können wir ihn z. B. von jenem Berge abtrennen? Was ich dort als Berg wahrnehme, ist eine Menge von einzelnen Steinen, Erdklumpen, Pflanzen u. s. f., ist also eine Fülle wahrnehmbarer Dinge, welche wir freilich als räumlich wahrnehmen; aber den Raum als solchen nehmen wir nicht wahr; nirgends besteht er isoliert für sich, sondern nur an, in und mit den Dingen. — Und mit der Zeit verhält es sich ebenso. Ich sehe jetzt Menschen, jetzt Tiere an mir vorüberschreiten; ich sehe dieses und jenes Vorkommnis verstreichen, und zwar alles dieses als in der

Zeit befindlich; aber eine Zeit ohne jedes Ding und Vorkommnis, eine von jedem Erscheinungsinhalt losgetrennte Zeit finde und erlebe ich nirgends; es ist also nicht eine äussere Zeit an sich, welche ich wahrnehme; sondern stets sind es Dinge, welche ich wahrnehme, allerdings als zeitlich wahrnehme. Alle diese von uns wahrgenommenen Dinge sind aber bewiesenermassen subjektiv bedingte Vorstellungen; als solche sind sie räumlich und zeitlich; dieses Räumlich- und Zeitlichsein ist nichts von ihnen Ablösbares und auch ohne sie an sich Bestehendes; mithin muss auch dieses Räumlich- und Zeitlichsein der Dinge subjektiv bedingt sein; mithin fällt auch Raum und Zeit unter unsere subjektiven Vorstellungen. — Die Frage, ob Raum und Zeit gleichwohl nicht *auch* objektiv an sich seien, lassen wir ganz dahingestellt: *Mein* Räumliches und *mein* Zeitliches, welches ich wahrnehme, ist ganz sicherlich ein *subjektiv-bedingtes* Räumliches und Zeitliches.

Stellen wir jetzt noch eine andere einleitende Betrachtung an. Es ist doch sonderbar, dass alle sonst so ausserordentlich mannigfachen und verschiedenen Dinge, welche ich vorstelle, darin sämtlich übereinstimmen, dass sie als räumlich und zeitlich erscheinen. Das bringt uns auf eine Vermutung, die wir zunächst durch eine Analogie verdeutlichen wollen. In ein Gefäss von einer gewissen Form schütte ich Wasser oder Sand oder Hirsekörner hinein; was immer Gestaltbares in das Gefäss hineingeht, passt sich der Form des Gefässes an. Nun sind alle noch so verschiedenen Dinge räumlich und als Vorstellungen in meinem Bewusstsein. Könnte es da nicht sein, dass diese räumliche Form der vorgestellten Dinge von der Form des Gefässes, in welchem sie sind, d. h. hier *von der Form des Bewusstseins* herkäme? dass also das Räumlichsein der vorgestellten Dinge Folge einer eigentümlichen Formgebung seitens meines Bewusstseins und nicht also etwas ausser mir liegendes Objektives an sich wäre? — Erleuchten wir das Verhältnis der Zeit zu unserem Bewusstsein durch eine ähnliche Analogie. Was ich in eine mit roter Farbe gefüllte Färberkufe hineintauche, nimmt die Farbe „Rot“ an. Könnte es nicht sein, dass die Farbe „Zeitlich“, welche jedem Gegenstande anhaftet, erst im Gefäss des Bewusstseins, in wel-

ches alle Dinge als Vorstellungen hineintauchen, angenommen würde? dass also das Zeitliche die seitens unseres Bewusstseins den Dingen gegebene Lokalfarbe, also ein Subjektives, nicht aber ein von ihm loszutrennendes Objektives an sich wäre? Alle diese Erörterungen sind keine strikten Beweise, aber sie haben den Wert einer Hinleitung auf den Inhalt des zu erläuternden, schwierigen Problems.

2) Die Phänomenalität des Raumes.

Was der Raum und die Zeit sei, wissen wir jetzt noch nicht; wir werfen vorerst auch nur die eine Frage auf: Wie ist der Raum? indem wir die Zeit zu späterer Behandlung zurückstellen*). Wir wollen also den Raum lediglich so beschreiben, wie er jedem von uns erscheint. Dieser Raum stellt sich uns allen als eine nach allen Seiten hin in den drei Dimensionen der Höhe, Breite und Tiefe sich erstreckende kontinuierliche Ausdehnung dar. Wir können uns diese drei Dimensionen als drei gerade Linien vorstellen, die senkrecht auf einander stehen: die eine Linie geht in die Höhe, die zweite durchschneidet sie senkrecht der Breite nach, die dritte der Tiefe nach, und alle schneiden sich in einem Punkte. Wo ist nun für jeden einzelnen Menschen der ideelle Durchkreuzungspunkt jener drei Linien? Für jeden Menschen in ihm selbst, genauer gesagt, in seinem Kopfe, da, wo er denkt. Von hier aus bestimmt jeder die drei Dimensionen und bezeichnet das über ihn hinausgehende als Höhe, das rechts und links von ihm auslaufende als Breite, und das in der Verlängerung nach vorn und hinten sich erstreckende als Tiefe. Nach jenem ideellen Durchschnittspunkt bestimmt jeder auch die Teile seines Körpers als obere, untere, rechte, linke, vordere und hintere. Für jeden einzelnen Menschen ist mithin der Ausgangspunkt für seine Anschauungen und Bestimmungen hinsichtlich des Raumes sein eignes Empfinden, welches in Wahrheit für jeden den ideellen Durchkreuzungspunkt jener gedachten drei Senkrechten bildet. Der

*) Vgl. hierzu Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit 1. Aufl. S. 45 f., dem wir hier zum Teil folgen.

Raum also, den notwendig jeder Mensch vorstellt, ist ein dreidimensionaler, welcher in jedem Individuum seinen Mittelpunkt findet und sich von da für dasselbe ins Unendliche ausdehnt; so ist schon für jeden Menschen der Raum ein individuell bestimmter Raum, und also von jedem einzelnen Subjekt und dessen Anschauung abhängig.

Mit einer solchen individuellen Raumbestimmung geben sich die Wissenschaften, wie z. B. Astronomie und Geographie, freilich nicht zufrieden. Die Geographie teilt die Erde in Längen- und Breitengrade ein, die sie von irgend einem Punkte der Erde, etwa von der Insel Ferro aus, zu zählen beginnt. Die Astronomie bestimmt ihre ungeheuren Masse auch nicht vom Kopfe eines Astronomen, sondern etwa von einer Fixsterngruppe aus, welche sie als Ausgangspunkt für ihre Zählung und Messung der Himmelsräume annimmt. Aber alle diese objektiven Raumbestimmungen sind offenbar das künstliche Werk abstrakter Reflexion und keineswegs die Raumanschauungen, wie sie jeder Mensch von Natur besitzt. Diese letzteren sind durchaus individuell und subjektiv gefärbt, was noch mehr hervortritt, wenn man die Thatsache ins Auge fasst, dass jeder Mensch den Raum in Wahrheit perspektivisch sieht. Ferne Gegenstände erscheinen uns kleiner als sie sind; ihre Umrisslinien nicht gerade, wie sie wirklich sind, sondern schief. Wir verbessern jedoch unsern thatsächlichen Augenschein durch unser sich auf Erfahrung stützendes Urteil: Der ferne kleine Gegenstand, sagen wir uns, ist in Wirklichkeit ein grosser, die schräg gesehene Linie in Wahrheit eine gerade. Diese letztere, durch Urteil korrigierte Raumvorstellung kommt aber erst durch Erfahrung und Reflexion zu Stande. Erst dadurch, dass ich an den fernen Körper nahe hinanging und ihn dann grösser fand, als er sich von weitem ausnahm, habe ich meine Anschauung verbessert. Was ich aber trotz aller dieser erfahrungsmässigen Ueberlegung mit meinen Augen wirklich sehe, ist doch ein kleiner Körper, in dem anderen Falle eine schräge Linie. Der Raum also stellt sich perspektivisch dar, d. h. wir nehmen nur einen völlig subjektiv, nach dem Standpunkt des anschauenden Individuums sich bestimmenden Raum wahr; und wenn wir auch durch die Erfahrung und das

sich darauf stützende Urteil die Fehler unserer Sinneswahrnehmung in Gedanken verbessern und ausgleichen, so sind Erfahrung und Urteil und die Verbesserung „in Gedanken“ doch auch wieder subjektiv bedingte Thätigkeiten, so dass gleichwohl auch die in Gedanken verbesserte Raumvorstellung eine subjektive bleibt, wie denn in all unserem Raumsehen unser Urteilen fortgesetzt unbewusst thätig und wirksam ist.

Die Subjektivität unserer Raumanschauung tritt uns ebenfalls in dem sog. pseudoskopischen Sehen entgegen, d. h. in dem trügerischen Sehen, in welchem unsere Augen uns Linien und ganze Figuren grösser und kleiner, als sie der objektiven Messung nach, schief, gebrochen und gebogen zu einander, wo sie in Wahrheit völlig parallel, kurz anders erscheinen lassen, als sie in Wirklichkeit sind. Interessante Beispiele dafür finden sich bei Wundt, Physiologische Psychologie (1. Aufl.) S. 562 ff., worauf ich hier verwiesen haben will.

Die Subjektivität des von uns wahrgenommenen Raumbildes leuchtet ferner ein, wenn wir uns klar machen, welche Sinne vorzugsweise an der Bildung unserer Raumanschauung beteiligt sind. Verfügten wir nur über die Sinne des Gehörs, des Geruchs und des Geschmacks, so würde unsre Raumanschauung nur eine sehr unvollkommene und entschieden nicht die sein, welche wir jetzt haben. Denn es liegt auf der Hand, dass vorzugsweise Gesichts- und Tastsinn uns unsre Raumanschauung entwerfen helfen, und zwar der erstere in noch höherem Masse als der letztere; denn der Tastsinn reicht immer nur auf Armeslänge, der Gesichtsinn fliegt zu den Sternen empor. Der Tastsinn tritt daher auch immer nur sekundär und sekundierend dem Gesichtsinn zur Seite und ergänzt ihn durch die Berührung mit den Körpern. Aber der grosse gewaltige Raum, den wir vor uns sich dehnen sehen, hängt vom Gesichtsinn ab. Diese Betrachtung führt uns sogleich zu einem sehr erleuchtenden Ergebnis. Unsre Raumanschauung hängt also vorzugsweise von den Akten des Sehens ab, welche in ausserordentlich komplizierten Vorgängen bestehen; das letzte Resultat dieser Vorgänge ist allemal die Gesichtsanschauung, welche der Sehende gerade vorstellt. Hinsicht-

lich all dieser bei jedem Sehakte auftretenden, verwickelten Prozesse im äusseren Auge und dem inneren Centralorgan des Gehirnes und in der beide verbindenden Nervenleitung sind bekanntlich von Physiologen und Physikern sehr verschiedene Hypothesen aufgestellt. Diese verschiedenen Ansichten aber berühren unsre Frage jetzt nicht weiter; wir brauchen uns jetzt nicht darum zu kümmern, dass das Bild jedes gesehenen Gegenstandes auf unsrer Netzhaut verkehrt steht, und wir deshalb eigentlich die ganze Welt auf dem Kopfe stehend sehen müssten; noch darum, dass wir mit zwei Augen von jedem Gegenstande zwei Bilder empfangen und doch nur einen Gegenstand sehen; noch gehen uns hier die besondern (nativistischen oder genetischen) Theorien der verschiedenen Physiologen wie Johannes Müller, Volkmann, Donders, Nagel, Panum, Hering, Kundt, Helmholtz u. a. m.*) an; denn es genügt zu sagen, dass alle diese hinsichtlich der Erklärung der Prozesse des Sehens von einander abweichenden Meinungen in dem einen, jetzt für uns allein wichtigen Punkte einverstanden sind, dass nämlich das Sehen ein durch und durch subjektiv bedingter Vorgang sei. Wenn uns also das Raumbild vorzugsweise durch das Sehen vermittelt wird, wenn es vom Sehen abhängt, so ist es ein Gesichtsraumbild und mithin ebenso subjektiv bedingt, wie alles, was sichtbar ist und gesehen wird. Das Raumbild ist aber um so mehr ganz subjektiv bedingt, als es nicht blos durch die physiologischen Sehakte, sondern zugleich und erst durch intellektuelle logische (sei es nun bewusste oder unbewusste) Urteilsakte zu stande kommt, die doch wohl gänzlich subjektiver Natur sind. Denn das äussere Sehorgan besorgt trotz seiner künstlichen Einrichtung das Sehen nicht allein; es bedarf zum richtigen Sehen auch einer intakten Intelligenz, denn jede Wahrnehmung ist nicht blos ein physiologischer und physikalischer Vorgang, sondern stets auch ein Akt der überlegenden Intelligenz, wie es in betreff des Sehens z. B. jeder malende und bildende Künstler sehr wohl weiss, und wes-

*) S. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, Leipzig 1874 S. 631 ff.

halb es so schwer ist, richtig sehen, überhaupt richtig wahrnehmen zu lernen. Jedes Gesichtsbild, mithin auch das Raumbild, ist also nicht blos ein sensuales, sondern ein intellektuales Phänomen, ein Erzeugnis mehrerer stets zusammen wirkender und sich gegenseitig bestimmender Elemente, ein Produkt psychologischer Chemie, um einen Ausdruck Stuart Mills hier in etwas veränderter Form anzuwenden. Ein richtiges Sehen hängt also ab erstens von der Gesundheit des äusseren Sinnesorganes, zweitens von dem richtigen Verlauf des logischen Verstandesprozesses, und drittens also auch von der Intaktheit des diesem letzteren zu Grunde liegenden physiologischen Substrats, des Gehirns. Nun sind aber die Vorgänge in den Sinnesorganen, die Urteilsakte, die Gehirnprozesse lauter subjektiv bedingte und subjektiv bedingende Faktoren, so dass also auch ihr Erzeugnis, jedes Wahrnehmungsbild, mithin auch jedes Gesichtsbild und somit das gesamte Raumbild sich völlig in Subjektivität auflöst.

Wir wollen aus der Erfahrung einige diese Sätze erläuternden Thatsachen vorführen. Da das Gesichtsbild und also auch das Raumbild von der vollen Integrität des äusseren Organes abhängt, so kann der Blindgeborne nie eine vollkommene Raumvorstellung haben; sein Raum ist lediglich ein beschränkter Tastraum. Man mache einen kleinen Versuch: man schliesse das eine Auge und bewege, mit einem Finger auf den Augapfel des andren Auges drückend, den Augapfel hin und her. Die Folge davon ist, dass der ganze Gesichtsraum vor uns hin- und hertanzt. Es hängt also unser normales Raumbild von der normalen Funktion des äussern Sehorgans ab. — Wie sehr aber urteilender Verstand Bedingung der Entstehung des normalen Raumbildes ist, zeigen die interessanten Fälle der operierten Blindgebornen. Wurden erwachsenen Blindgebornen, welche über ihre Eindrücke berichten konnten, die Augen geöffnet, so nahmen sie auf der Stelle Farben wahr, aber sie sahen keine Körper, keine Höhe und Tiefe, keine Entfernung, also überhaupt nicht perspektivisch, vielmehr erschien ihnen die vielgestaltige Welt nur wie eine ebene, mit Farben bedeckte Fläche, welche unmittelbar vor ihren Augen lag, so dass sie fürchteten, beim Vorwärtsschreiten sich daran zu stossen. Von Kaspar Hau-

ser, der in seinem völlig finstern Kerker das Sehen nicht erlernt hatte, wird ähnliches berichtet; auch er nahm im Anfang seiner Befreiung nichts als eine mit Farben bedeckte Fläche wahr, die wie ein Fensterladen vor seinen Augen lag, und war im höchsten Masse erstaunt, wenn seine tastenden Finger ihm zeigten, dass jene scheinbare Fläche aus soliden Körpern bestand. Allmählich erst, durch das Vergleichen der neuen Gesichtseindrücke mit den gewohnten Tastvorstellungen, also durch Urteilen und Schliessen, mithin durch Denkprozesse wird den Wiederhergestellten klar, dass die scheinbar auf ihren Augen liegende Fläche ein nach drei Dimensionen sich dehnender und von soliden Körpern erfüllter Raum ist. Auch Kinder zeigen durch ihr Greifen nach unerreichbaren Gegenständen, wie dem Monde, dass zur vollen Konstruktion unsres Raumbildes das denkende, sich auf Erfahrung (man denke an das Verhältnis des Apriori zur Erfahrung) stützende Urteil notwendig, der Raum also in der That ein subjektiv bedingtes, intellektuales Phänomen ist. Daher versteht es sich von selbst, dass bei krankhafter Veränderung des physiologischen Substrats unsres Denkens, des Gehirnes, veränderte Raumanschauungen leicht eintreten können. Wie sehr bei der Affektion des Gehirns im Rauschzustande das Raumbild sich verändert, wird in einem bekannten Studentenliede vortrefflich geschildert.

Wunderdinge in dieser Hinsicht wissen aber diejenigen zu berichten, welche sich dem Laster des Opiumessens oder Haschischrauchens ergaben. Die Bekenntnisse eines Opiumessers sagen uns, dass in der Narkose die Häuser und Berge sich ihm ins Unendliche dehnten, dass der Blick sie kaum ermessen konnte; dass der eigne Körper und alle Dinge in einem solchen Masse zu wachsen schienen, dass unsagbar staunendes Schauern über dieses unbeschreiblich Ungeheure den Berauschten ergriff. Es ist auch im hohen Grade wahrscheinlich, dass niedere Tiere von anders gebauten Sinnesorganen und weniger komplizierten Nervensystemen, z. B. solche, die statt eines Gehirnes nur einen Ganglienknoten im Kopfe tragen, Raumvorstellungen besitzen, die von den menschlichen sehr verschieden sind. Und wie beim Menschen infolge von Gehirnerweichung eine ganz veränderte Raumanschauung auftreten kann,

dafür diene der folgende Fall als Beleg. In einer deutschen Stadt lebte ein pensionierter höherer Militär, dessen Anschauung von der gesamten Natur, ohne dass er sich erkrankt gefühlt hätte, plötzlich eine merkwürdige Umwandlung erfuhr. Alle Gegenstände erschienen ihm als riesenhaft gewachsen und ausgedehnt; die Pappeln an der Strasse, die Pferde, Wagen, Menschen u. s. w. hatten in seinen Augen gigantische Gestalt angenommen. Dabei leuchtete alles in einem goldgelben Glanze. Er liess sich die Erscheinung in keiner Weise ausreden, schaute er doch mit eigenen Augen die gewaltige Veränderung, welche mit der Welt vorgegangen war; und da ihm die Erklärung des Phänomens aus einer krankhaften Zersetzung seines Gehirns selbstverständlich nicht zu Gebote stand (fühlte er sich doch wie ein Gesunder), so geschah, was in solchen Fällen stets eintritt: er bildete sich zur Erklärung der Sache seine eigene Theorie. Menschen, Tiere und Pflanzen, sagte er sich, wachsen und recken sich ins Ungeheure aus; die Natur produziert also jetzt in einer so verschwenderischen Weise, wie sie es noch nie zuvor gethan; die Folge davon wird sein, dass sie ihre Kraft völlig vergeudet; ist dies geschehen, so muss sie zu Grunde gehen; diese Veränderung der Natur ist also ein Anzeichen für das Herannahen des Weltunterganges. Wurde der Patient schon durch diesen Gedanken beunruhigt, so machte ihm nun auch noch der andere Umstand Sorge, dass sich alles in goldigem Lichte darstellte, und ihm daher seine eigene Wohnung, seine Möbel, Bücher u. s. w. über und über vergoldet erschienen. So reich bin ich nicht, sagte er sich, dass ich meine ganze Habe in dieser üppigen Weise hätte verschönern lassen können; ich werde an den Zahlungsterminen nicht zahlen können; man wird mich gerichtlich verfolgen und Schmach und Schande über mich bringen. So entwickelte sich in ihm der volle Wahnsinn, und als er, in ein Irrenhaus gebracht, nach etwa dreiviertel Jahren starb, ergab die Sektion die Zerstörung gewisser Gehirnteile. Gehirnaffektion und veränderte Raumanschauung gingen auch hier Hand in Hand.

3) Die Phänomenalität der Zeit.

Auch hinsichtlich der Zeit werfen wir zuerst die Frage auf: Wie erscheint jedem von uns seiner täglichen Erfahrung gemäss die Zeit?*) Es handelt sich also hier zunächst nur um eine Beschreibung der Merkmale der Zeit.

Die Zeit, in welcher aller Wechsel des äussern Geschehens wie des innern Empfindens verläuft, erscheint uns als eine kontinuierliche, lückenlose Ausdehnung. Insofern zeigt sie Verwandtschaft mit dem Raume, aber darin weicht sie von diesem in höchstem Grade ab, dass die Ausdehnung der Zeit sich nicht in drei Dimensionen darstellt, sondern nur in einer einzigen. Während nämlich der Raum seine Teile gleichzeitig neben einander ausbreitet, liegen die Teile der Zeit niemals neben einander, sondern folgen stets auf und nach einander. Die Dimension, in welcher sich die Zeit ausdehnt, ist also eine reine Succession, in welcher niemals ein Zugleich der Zeitpunkte, sondern immer nur ein Nacheinander stattfindet. Eben deshalb ist die Zeit das flüssigste und flüchtigste, das unbeständigste und ungreifbarste, das wie kennen, das uns in jedem Moment unter den Händen zerrinnt, und das deshalb von jeher die Menschen zu Klagen über ihren Wechsel und ihre Unwiederbringlichkeit veranlasst hat.

Als das wirklich Vorhandene an der Zeit ist uns immer nur der gerade gegenwärtige Moment gegeben; allein das Jetzt ist das wahrhaft Wirkliche in der Zeit. An dieses Jetzt reiht sich nach rückwärts die Erinnerung an alles vergangene Geschehene, welches wir entweder selbst erlebt oder durch Überlieferung erfahren haben; nach vorwärts die Voraussicht dessen, was noch kommen wird. Die Vergangenheit existiert nur noch als unser Erinnerungsbild, die Zukunft als Vorstellung dessen, was wir erwarten. So ist Vergangenheit und Zukunft in gleicher Weise nichtig und nur der Moment der gerade bestehenden Gegenwart wirklich. Aber so flüchtig ist die Wirklichkeit auch dieses Momentes, dass er im Augenblick, wo er ist, auch schon zu sein

*) Vergleiche hierzu Liebmann, o. c. S. 70 ff.

aufhört. So ist die Zeit wie eine Linie zu denken, die, als Tangente an unserm Ich hinstreifend, dasselbe immer nur in einem einzigen Punkte berührt. So haben wir für dieses ewig Schwindende und durch und durch Unfassbare als Sinnbild auch nur das Fliessen, den Strom oder, mathematisch ausgedrückt, die stetig fliessende Linie.

In der Betrachtung des Wesens der Zeit muss man drei Arten derselben unterscheiden: die subjektive, die objektive, die absolute.

Was ist unter subjektiver Zeit zu verstehen? Jedes Individuum empfindet den Verlauf der Zeit in einer andren, subjektiv bedingten Weise; ja, bei demselben Individuum ist die Empfindung des Zeitverlaufes den allergrössten Schwankungen und Unregelmässigkeiten unterworfen. Eine Stunde, die wir objektiv als aus sechzig Minuten bestehend, abmessen, erscheint uns kurz und wie im Handumdrehen verschwunden, wenn wir sie in angenehmer Gesellschaft verlebt und mit interessanten Vorstellungen ausgefüllt haben; sie dehnt sich uns zu einer Unendlichkeit, wenn wir während derselben die Plage eines langweiligen und öden Einerleis zu erdulden gehabt haben. Eine Nacht bei Wein und Scherz zugebracht, verrann wie eine flüchtige Minute, denn „die Uhr schlägt keinem Glücklichen" (Schiller, Wallenstein). Dieselbe Nacht, unter kummervollen Thränen schlaflos im Bette durchseufzt, scheint kein Ende nehmen zu wollen. „Ja, wenn die Zeit nur ausser uns wäre! — Wenn eine Minute am Zeiger sich in uns nicht in Jahre ausdehnen könnte! —" (Lessing, Emilia Galotti).

Rosalinde. Sagt mir doch, was ist die Glocke?

Orlando. Ihr solltet mich fragen, was ists an der Zeit; es giebt keine Glocke im Walde.

Rosalinde. So giebts auch keinen rechten Liebhaber im Walde, sonst würde jede Minute ein Seufzen, und jede Stunde ein Ächzen den trägen Fuss der Zeit so gut anzeigen, wie eine Glocke.

Orlando. Und warum nicht den schnellen Fuss der Zeit? Wäre das nicht ebenso passend gewesen?

Rosalinde. Mit nichten, mein Herr. Die Zeit reiset in verschiednem Schritt mit verschiednen Personen. Ich will euch

sagen, mit wem die Zeit den Pass geht, mit wem sie trabt, mit wem sie galoppiert, und mit wem sie stillsteht.

Orlando. Ich bitte Euch, mit wem trabt sie?

Rosalinde. Ei, sie trabt hart mit einem jungen Mädchen zwischen der Verlobung und dem Hochzeittage. Wenn auch nur acht Tage dazwischen hingehn, so ist der Trab der Zeit so hart, dass es ihr wie acht Jahre vorkommt.

Orlando. Mit wem geht die Zeit den Pass?

Rosalinde. Mit einem Priester, dem es am Latein gebricht, und einem reichen Manne, der das Podogra nicht hat. Denn der eine schläft ruhig, weil er nicht studieren kann, und der andre lebt lustig, weil er keinen Schmerz fühlt; den einen drückt nicht die Last dürrer und auszehrender Gelehrsamkeit, der andre kennt die Last schweren, mühseligen Mangels nicht. Mit diesen geht die Zeit den Pass.

Orlando. Mit wem galoppiert sie?

Rosalinde. Mit dem Diebe zum Galgen; denn ginge er auch noch so sehr Schritt vor Schritt, so denkt er doch, dass er zu früh kommt.

Orlando. Mit wem steht sie still?

Rosalinde. Mit Advokaten in den Gerichtsferien; denn sie schlafen von Session zu Session und werden also nicht gewahr, wie die Zeit fortgeht. (Shakespeare, Wie es euch gefällt.)

Eigentümlich ist, dass in der Rückerinnerung an eine früher verlebte Zeit das Verhältnis sich dergestalt umkehrt, dass die Zeit, welche im Erleben rasch verflog, sehr lang, die im Erleben langweilige Zeit sehr kurz erscheint. Acht Tage einer Reise, in denen die interessantesten Eindrücke fortwährend wechselten, scheinen uns nur zu rasch dahingegangen; erinnern wir uns aber, nach Hause zurückgekehrt, dieser acht Tage mit ihrem reichen Lebensinhalt, so dehnen sie sich nunmehr in der Erinnerung aus, als seien es mehrere Wochen gewesen; wir scheinen uns am Ende dieser acht Tage sehr lange von Hause fort gewesen zu sein, während unsern zu Hause gebliebenen Angehörigen es eben nur acht Tage waren. Von acht Tagen, die wir in dem wechsellosen Einerlei eines alltäglichen Lebens zugebracht haben, und die uns langsam und schleichend dahinzukriechen schienen, bleibt in unsrer

Erinnerung fast nichts zurück, und sie erscheinen derselben als sehr rasch verschwunden und kurz. Offenbar hängt also die subjektive Auffassung eines objektiv gleichen Zeitabschnitts von der Fülle der Vorstellungen ab, welche man in diesem Zeitabschnitte gehabt hat. Je mehr Vorstellungen wir in einem gewissen Zeitraum durchleben, um so rascher verfliegt uns derselbe; um so kürzer erscheint er uns; um so länger aber dehnt er sich in der Erinnerung aus, weil wir in der Erinnerung die Fülle der in jener Zeit erlebten Vorstellungen, eine nach der andern, allmählich und langsam erst wieder in uns lebendig machen müssen, und nun, im Verhältnis zu der längeren Dauer der Reproduktion des Erlebten, auch für das Erleben selbst eine entsprechend grössere Zeit notwendig gewesen zu sein scheint. Erleben wir in einem längern Zeitraum aber nur eine einzige Vorstellung, wie etwa das Hin- und Herschwingen eines Pendels, dem wir eine Stunde lang zuschauen, so dehnt sich uns diese Stunde in Wirklichkeit unendlich lang; in der Erinnerung aber scheint diese Stunde wie nichts, weil wir hinsichtlich ihrer nur eine und dazu sehr magere Vorstellung, oder so gut wie keine Vorstellung erinnerungsmässig zu reproduzieren haben. Die Veränderlichkeit der subjektiven Zeit hängt also von der grösseren oder geringeren Fülle der Vorstellungen innerhalb eines objektiven Zeitabschnittes, also von dem langsamern oder raschern Flusse der Vorstellungen ab. Sehr drastisch zeigt sich dieses auch an Geisteskranken. Der Melancholiker im Irrenhause, der unaufhörlich unter dem furchtbaren Druck einer einzigen oder einiger wenigen schmerzlichen Vorstellungen leidet, antwortet, obgleich er vielleicht schon ein ganzes Jahr im Irrenhause weilt, auf die Frage, wie lange er sich dort befindet, etwa: acht Tage. Seit seinem Eintritt ins Irrenhaus hat er bis heute ununterbrochen nur die eine Vorstellung seines Jammers erlebt. So ist ihm in Wirklichkeit nichts Neues und Verschiedenes widerfahren, und so erscheint es ihm in der Erinnerung, als ob so gut wie keine Zeit verflossen sei. Der Maniakus dagegen, den unzählige Vorstellungen mit rasender Schnelligkeit durchjagen, der in wenig Tagen innerlich unendlich viel erlebt, glaubt schon etwa nach dreitägigem Aufenthalt im Irrenhaus ein ganzes Jahr dagewesen zu sein.

Jene eigentümliche Erscheinung, welche die Astronomen ihre „persönliche Differenz“ oder „persönliche Gleichung“ nennen, erklärt sich ebenfalls aus der Subjektivität des Zeitauffassens und erläutert dieselbe. Auf der Sternwarte zu Greenwich hatte man wiederholt bemerkt, dass gutgeschulte Astronomen das Eintreten eines Sternes in das Fadenkreuz des Fernrohrs ganz verschieden signalisierten. Es geschieht dies, indem beim Eintritt des Sternes in das Fadenkreuz durch einen Fingerdruck auf einen Knopf eine elektrische Leitung geöffnet und dadurch der Zeitpunkt registriert wird. Der Sinneseindruck des in das Fadenkreuz eintretenden Gestirnes muss also durch das äussere Auge und den Augennerv bis zum Gehirn geleitet, zu einer geistigen Vorstellung umgesetzt, darauf ein Willensimpuls gegeben werden, der die motorischen Nervenbahnen in Thätigkeit und die zu innervierenden Muskeln in Bewegung setzt, sodass zum Schluss der Fingerdruck auf den Knopf zustande kommt. Die Differenz betrug bei gleichzeitigen Beobachtern bis zu $^1/_2$ Sekunde. Der Astronom Bessel in Königsberg machte zuerst rein subjektive, in der Person des Beobachters liegende psychophysische Ursachen dafür verantwortlich, durch welche diese Verschiedenheit in der Zeitauffassung veranlasst würde, und es ergab sich als Bestätigung dieser Ansicht, dass das Vorstellen keineswegs mit Blitzesschnelle, wie man sich wohl auszudrücken pflegt, zustande kommt. Die Messungen zeigten vielmehr, dass eine ziemlich bedeutende Zeit dazu nötig ist, damit die Nervenbahn von der Peripherie bis zum Centralorgan im Gehirn durchlaufen und von hier aus dann durch den Willensimpuls die Muskelkontraktion in rückläufiger Bewegung veranlasst werde. Die durchschnittliche Geschwindigkeit des Nervenstromes beträgt ungefähr nur 30 Meter in einer Sekunde, während das Licht in demselben Zeitteil 40,000, der elektrische Funke sogar 60,000 Meilen durcheilt. Dazu zeigte sich weiter, dass jener ganze sog. Nervenzirkel bei verschiedenen Sinnesorganen mit sehr verschiedner Geschwindigkeit abläuft. Die durchschnittliche Zeitdauer des Prozesses beträgt etwa bei dem Gesichtsorgan $^1/_5$ Sek., bei dem Gehörorgan $^1/_6$ Sek., und bei dem Tastorgan am wenigsten, $^1/_7$ Sekunde. Sinnreiche Versuche ermittelten, dass die schnellste Gedankenthat min-

destens $^1/_8$ Sek. in Anspruch nimmt. Ja, die Schnelligkeit des Empfindens und Vorstellens hängt auch noch von äusseren Umständen ab; sie wechselt z. B. mit der Verschiedenheit der Temperatur, sodass sie bei niederer Temperatur ab-, bei höherer zunimmt. Der Frierende ist nicht zum Denken aufgelegt. Es erklärt sich daraus vielleicht das langsamere und phlegmatische Wesen nördlicher Völker gegenüber der raschen Hitze südlicher. Die Zeitauffassung ist also bedingt nicht nur durch die Menge der Vorstellungen und der Geschwindigkeit des Vorstellungswechsels, sondern auch durch die Schnelligkeit des Nervenstromes; so hängt sie ab von einer Reihe subjektiver Faktoren und ist also die Zeit, welche jeder von uns je nach den besonderen Umständen verschieden in sich erlebt, ein Gebilde des Subjekts, die subjektive Zeit. So kann denn Angelus Silesius mit Recht sagen:

„Man redt von Zeit und Ort, von Nun und Ewigkeit.
Was ist denn Zeit und Ort, und Nun und Ewigkeit?
Der Mensch, der macht die Zeit.
Du selber machst die Zeit. Das Uhrwerk sind die Sinnen.
Hemmstu die Unruh nur, so ist die Zeit von hinnen.“

Wenn demnach die Zeitauffassung so sehr von der Natur des Subjektes abhängig ist, so liegt der Gedanke nahe, dass bei wesentlich anders gearteten Subjekten auch die Zeitauffassung eine wesentlich andere sein müsse, und dass es demnach verschiedene Arten von Zeitauffassung geben könne. Zwar sind wir durchaus nicht imstande, uns eine anschauliche Vorstellung von einer, von der unsrigen prinzipiell verschiedenen Zeitauffassung zu machen, aber wir können uns wohl begrifflich eine solche konstruieren, ohne dass natürlich mit einer derartigen Begriffskonstruktion im geringsten gesagt oder bewiesen wäre, dass es thatsächlich anders geartete Zeitauffassungen gäbe, dass dieselben wirklich oder gar notwendig oder auch nur wahrscheinlich wären; lediglich die begriffliche Denkbarkeit soll und kann damit ausgesagt werden. Versuchen wir also solche Begriffskonstruktion.

Wir Menschen sind bei aller individuellen Variation an eine

gewisse Durchschnittsgeschwindigkeit unseres Vorstellungsverlaufes gebunden; dabei können wir je in einem Moment klar und deutlich immer nur eine Vorstellung im Bewusstsein haben. Stellen wir uns nun einmal Wesen vor, bei welchen diese letztere Bedingung ebenfalls herrschte, die durchschnittliche Geschwindigkeit des Vorstellungsverlaufes aber eine wesentlich andre wäre. Wir führten oben an, dass beim Menschen die schnellste Gedankenthat im Durchschnitt $^1/_8$ Sekunde beanspruche. Nehmen wir nun einmal an, dass $^1/_{10}$ Sek. für den Menschen die möglichst kürzeste Frist des Zustandekommens einer Vorstellung sei, ohne dass sich dieselbe in Handlung umsetzte, so könnte ein Mensch von diesem schnellsten Vorstellungslauf in einer Sekunde 10, in einer Minute 600, in 1 Stunde 36,000 Vorstellungen haben. Denken wir uns nun aber ein Wesen, welches in einer Stunde 10mal so viel, also 360,000 Vorstellungen im Durchschnitt hätte, so würde demnach dieses Wesen in derselben objektiven Zeit von einer Stunde 10mal so viel subjektive Zeit empfinden als der Mensch; so hätte also dieses Wesen, wenn sein Leben auf 80 Jahre käme, in diesen unendlich viel mehr subjektive Zeit erlebt als der Mensch. Dieses Wesen hätte also in derselben objektiven Zeit unendlich viel mehr Vorstellungen gehabt als der Mensch. Wenn es nun wie der Mensch mit Sinnen begabt wäre, welche zur Betrachtung der Welt geeignet wären, so hätte es mithin in derselben objektiven Zeit unendlich viel mehr Eindrücke von der Welt erfasst; es hätte die Weltprozesse in ihren Bestandteilen unendlich viel mal intensiver wahrgenommen als der Mensch; es hätte gesehen, gehört, getastet u. s. w., was zu sehen, zu hören und zu tasten unsere Organe viel zu stumpf wären; es hätte vielleicht die Bewegung der kleinsten Stoffteilchen beim Wachsen einer Pflanze und die Saftbewegung in den Zellen gesehen und das Gras buchstäblich wachsen gehört. Diese ungeheure Fülle und Geschwindigkeit der Vorstellungen hätte im Gefolge auch eine entsprechend grössere Fülle und Geschwindigkeit der Gefühle, oder gar einen von dem menschlichen gänzlich abweichenden Gefühlszustand; daraus würden ebenso viel mehr und feinere Willensantriebe erwachsen, und die Thätigkeit dieses Wesens würde

eine der menschlichen nach allen Richtungen unendlich überlegene sein. So hätte es mit veränderter Zeitauffassung eine veränderte Weltanschauung, eine andere Gedanken- und Gefühlswelt, ein andres Wollen und andres Handeln. Gerade daran aber, dass mit der Veränderung der Zeitauffassung die gesamte Geisteswelt des Menschen sich verändert, zeigt sich deutlich, wie absolut untrennbar der menschliche Geist in allen seinen Fasern mit der Zeit verbunden ist, und dass dieselbe also wirklich eine Fundamentalfunktion des Menschengeistes bildet. Diesem eben geschilderten Wesen würde der geistreichste und lebendigste Mensch als ein langsames und stumpfsinniges Individuum, „ein Newton ihm wie ein Affe“ vorkommen müssen. Die grössere Geschwindigkeit in der subjektiven Zeitempfindung liesse sich natürlich in unendlich vielen Abstufungen ins Unendliche potenziert denken, so dass begrifflich demnach unendlich viele Arten übermenschlicher Zeitauffassung denkbar wären.

Ebenso liessen sich auch unendlich viele Arten untermenschlicher Zeitauffassung denken. Diese wären Wesen eigen, welche in derselben objektiven Zeit unendlich viel weniger Vorstellungen als der Mensch, setzen wir als Beispiel: 1000 mal weniger, also in einer Stunde nur 36 Vorstellungen zu haben vermöchten. Diese würden dann in einem Leben von 80 Jahren 1000 mal weniger subjektive Zeit als der Mensch erlebt, also auch 1000 mal weniger Wahrnehmungen, Empfindungen, Gefühle, Willensantriebe und Handlungen entwickelt haben; der Inhalt und Umfang ihrer gesamten Welterkenntnis und Weltbehandlung wäre 1000 mal schwächer als beim Menschen. Solche Wesen würden uns als stumpf und schwachsinnig erscheinen; „ein Grönländer oder ein Hottentotte würde bei ihnen ein Newton“ sein. Sie würden von den Weltprozessen 1000 mal weniger sehen und hören als wir, und so z. B. das Rauschen eines Niagarafalles nur als Plätschern, einen Kanonenschuss nur wie einen leichten Knall vernehmen, den Schein der Sonne nur wie Mondschein empfinden und dem Fluge einer Schwalbe mit der Wahrnehmung überhaupt nicht folgen können. Karl Ernst von Baer hat diesen Gedanken

bereits in konkreter Form höchst geistvoll weiter ausgeführt, worauf wir später genauer zurückkommen werden.

Wenn schon aus der blossen Beschleunigung und Verlangsamung des Vorstellungslaufes, jedoch unter der Voraussetzung, dass in je einem Zeitmoment nur je eine Vorstellung möglich sei, eine Fülle von verschiedenen möglichen Zeitauffassungen sich ergiebt, so können wir die Zahl derselben nun noch unbegrenzt steigern durch die Annahme von Wesen, welche in je einem Zeitmoment mehr als eine Vorstellung, also 2, 3, 4, 5, 6 n Vorstellungen zugleich zu denken vermögen. Dabei könnten wir immer wieder noch unendlich viele Geschwindigkeitsgrade vom geringsten bis zum höchsten denken, mit welchem diese Wesen innerhalb je eines objektiven Zeitteiles 2, 3, 4, 5, 6 . . . n Vorstellungen zu haben vermöchten.

Wir könnten die Steigerung dieser Vorstellungsthätigkeit denken bis zu der Höhe, wo in jedem kleinsten objektiven Zeitteil alle überhaupt möglichen Welteindrücke mit der überhaupt möglichen grössten Geschwindigkeit vorgestellt würden, und infolge davon in demselben Grade potenziert gefühlt, gewollt und gehandelt würde. Das wäre dann wohl der Zeitbegriff, welcher auf ein wahrhaft göttliches Wesen passte: diesem Wesen wäre alles in jedem Moment gegenwärtig, und es wäre zu allem mächtig; ihm wären tausend Jahre wie ein Tag, oder genauer ausgedrückt, der unendlich kleinste objektive Zeitteil wäre ihm der unendlich grösste subjektive Zeitumfang und Zeitinhalt.

Dies alles sind aber blosse Begriffspekulationen, welche weder die Wahrscheinlichkeit noch die Wirklichkeit oder gar Notwendigkeit von ihnen entsprechenden Wesen beweisen können oder wollen, sondern nur den Zweck haben, zu zeigen, erstens, dass wir uns begrifflich (wenn auch nicht anschaulich) verschiedenartige Zeitauffassungen denken können; und zweitens, was daraus deutlich hervorgeht, dass die menschliche Zeit nicht eine absolute Zeit für das ganze Universum, die Universalzeit, vielmehr nur eine Spezialzeit subjektiver Natur ist, neben der unendlich viele andre Zeitauffassungen bestehen können. Daraus geht aber

drittens wiederum klar hervor, dass unsre ganze Erfahrungswelt in der That nur eine subjektive Vorstellungswelt ist.

Wie unterscheidet sich die objektive Zeit von der subjektiven? Man giebt die Existenz einer subjektiven Zeit zu, aber behauptet, dass die Zeit an und für sich trotzdem eine objektive Grösse sei und als solche stets dieselbe bleibe; werde auch die eine Stunde als sehr lang, die andre als sehr kurz empfunden, die objektive Länge einer Stunde sei doch immer dieselbe = 60 Minuten; die Stunde von 6—7 Uhr sei genau so lang wie die von 7—8; es gebe also eine objektive Zeit, welche gegenüber der veränderlichen subjektiven Zeitempfindung eine konstante gleichmässige Dauer habe. Es verhält sich, sagt man, mit der subjektiv verschiedenen Auffassung der objektiven, an sich gleichen Zeiträume, wie mit der Wahrnehmung eines Gegenstandes aus verschiednen Entfernungen. Ein Turm erscheint in der Entfernung von 300 Fuss gross, in der Entfernung von 3 Meilen klein; nur der Sehwinkel ist ein andrer geworden, der Turm aber bleibt in dem einen Falle so gross wie in dem andren. So bleibt, sagt man, ein Zeitteil, etwa eine Stunde, an sich stets von gleicher Dauer; es kommt aber, wenn dieser Ausdruck erlaubt ist, gewissermassen auf den Empfindungswinkel an, unter welchem man diesen Teil der objektiven Zeit betrachtet; allein von diesem Empfindungswinkel im Subjekt hängt es ab, ob eine Stunde länger oder kürzer erscheint.

Die objektive Zeit soll also diejenige sein, in welcher jeder Abschnitt genau gleich dem andern ist. Um aber richtig aburteilen zu können, ob alle Teile der objektiven Zeit unter einander wirklich gleich sind, muss man dieselben messen. Indem wir nun die Zeit zu messen versuchen, entdecken wir an ihr eine neue, auffallende Eigentümlichkeit. Wollen wir Raumgrössen messen, z. B. die Länge einer Linie, so nehmen wir dazu einen Teil einer andren Linie, also eine Grösse derselben Art, und tragen diesen Teil auf der zu messenden Linie so und so viel mal ab. Wir machen also eine andre Linie willkürlich zur messenden Einheit, und untersuchen, wie viel mal diese Einheit in der zu messenden Linie enthalten ist. So messen wir den Raum durch den

Raum; können wir aber auch die Zeit durch die Zeit messen? Die Teile des Raumes liegen gleichzeitig neben einander, darum kann man eine Linie oder Fläche auf eine andre Linie oder Fläche legen. Aber es stellte sich gerade als das Charakteristische der Zeit heraus, dass ihre Teile niemals zu gleicher Zeit, vielmehr stets nur nacheinander da waren. Wie könnte man also die Zeit mit der Zeit messen, wenn der messende und der zu messende Zeitteil in gleicher Weise in stetem Verschwinden begriffen sind? Man kann nicht Stunde auf Stunde, Tag auf Tag legen, wie man zwei Dreiecke aufeinander legt, um ihre Grössenverhältnisse gegen einander abzumessen. Wir können die Zeit nur messen unter Zuhülfenahme eines andren, nämlich nur vermittelst eines sich im Raume bewegenden Körpers. Wenn dieser Körper, wie z. B. der Zeiger der Uhr, mit gleichförmiger Geschwindigkeit gleiche, vorher abgeteilte Raumstrecken durchmisst, so ergiebt sich uns aus je einer gleichen, von ihm durchlaufenen Raumstrecke der Verlauf je einer gleichen objektiven Zeitstrecke. Die Zeit kann also nur durch die Bewegung d. h. durch die gleichförmige Bewegung eines Körpers im Raume gemessen werden.

Es erhebt sich jetzt aber die Frage, wo wir solche sich im Raum stets gleichförmig bewegenden Körper finden? Denn angenommen ihre Bewegung wäre, wie bei dem Zeiger einer schlecht gehenden Uhr, nicht absolut gleichförmig, so wäre die Möglichkeit, einen richtigen Zeitmesser zu konstruieren und die Existenz einer objektiven Zeit zu beweisen, uns genommen. Glücklicherweise ist im Weltgebäude selbst der gewaltigste aller Chronometer aufgestellt. Die Umwälzungen der Himmelskörper sollen uns den absolut sichern Massstab für den Verlauf der objektiven Zeit geben. Die Umdrehung der Erde um ihre Axe soll den stets konstanten Zeitabschnitt darstellen, den wir willkürlich in 24 Stunden zerlegen. Die Bewegung des Mondes um die Erde in $27^{d}\ 7^{h}\ 43'\ 5''$ soll uns den gleichförmigen Zeitabschnitt ergeben, den wir als Monat bezeichnen, und die Umdrehung der Erde um die Sonne in $365^{d}\ 5^{h}\ 48'\ 48''$ uns das Zeitganze bestimmen, welches wir Jahr nennen. Hier im Weltgebäude haben wir also die gross-

artigsten Massstäbe für die objektive Zeit, und an ihnen müssen wir uns immer wieder orientieren, wenn wir selbst kleine Maschinen, die Zeit zu messen, wie Wasser-, Sand-, Sonnen-, Pendel- und Federuhren konstruieren, in welchen uns stets als das zeitmessende Princip der sich im Raum gleichförmig bewegende Körper entgegentritt. Genau genommen, besteht also für uns die objektive Zeit allein in einer kontinuierlichen Reihe von stets gleichförmig wiederkehrenden Körperbewegungen; sowohl in den Himmelskörpern als in unsern Uhren finden wir nur dieses. So hat denn auch Platon die Zeit als Bewegung des Himmels oder der Sonne, Aristoteles sie als die Zahl der Bewegung definiert.

Ist es denn aber mit dieser Objektivität der Zeit auch wirklich so klar und sicher bestellt, als angenommen wird und gefordert werden muss? Wäre die Bewegung der Himmelskörper nicht absolut konstant, so könnten wir offenbar nichts mehr von einer objektiven, in sich gleichförmigen Zeit aussagen. Es war Immanuel Kant der schon im Jahre 1754 in einer kleinen Schrift*) klar darauf hinwies, dass durch das Phänomen von Ebbe und Flut die Erdumdrehung verlangsamt werden müsse. Eine solche Verlangsamung der Erdumdrehung hätte aber augenscheinlich eine Verlängerung des Tages im Gefolge; und wenn im Laufe vieler Millionen Jahre diese Umdrehung ganz und gar aufhörte, wohin die allmähliche Verlangsamung naturgemäss zuletzt führen muss, so würde, wie beim Monde, die eine Hälfte der Erde stets der Sonne zugekehrt sein und beständig Tag haben, die andere sich dagegen in ewigem Schatten befinden, der Wechsel von Tag und Nacht also aufgehört haben. Auf Grund der Beobachtungen des griechischen Astronomen Hipparch hat Laplace ausgerechnet, dass die Verlangsamung der Erdumdrehung seit Hipparchs Zeit, also seit etwa 2000 Jahren nur die geringfügige Summe von $^1/_{300}$ Sekunde beträgt; neuere Astronomen haben sogar einen noch geringeren Betrag gefunden und die Verzögerung der Erdachsenumdrehung in je 1000 Jahren nur auf $^1/_{1000}$ Sekunde angesetzt. Vorhanden ist aber auf alle Fälle die Verlangsamung, und da die Welt Zeit hat, so

*) Untersuchung der Frage: Ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse einige Veränderungen erlitten habe.

wird es zweifellos dazu kommen, dass die objektive Zeit, welche wir als Tag bestimmen, zu sein aufgehört hat. Man hat aus astronomischen Beobachtungen ähnliche Folgerungen für die Bewegung andrer Himmelskörper gezogen, und somit ergiebt sich denn, dass jene objektive Zeit, welche in der ewig gleichförmigen Bewegung der Himmelskörper bestehen soll, in Wirklichkeit gar nicht existiert.

Die Ansetzung dieser objektiven Zeit beruht weiter aber auch auf einem ungeheuren Fehlschluss, auf einem grossartigen circulus vitiosus, den man für gewöhnlich übersieht.*) Man sagt: Es giebt dort draussen, ganz abgesehen von unserm subjektiven Empfinden, objektive Zeitabschnitte, welche an sich absolut gleichförmig verlaufen. Wie definiert man nun diese gleichen Zeitabschnitte? *Gleiche Zeitabschnitte*, sagt man, *sind die, in welchen ein gleichförmig bewegter Körper gleiche Raumstrecken durchläuft.* Gleiche Stunden z. B. sind also diejenigen Zeitabschnitte, in welchen der Zeiger einer Uhr, sich gleichförmig bewegend, die gleichen Raumstrecken der Einteilungen des Zifferblattes durchläuft. Es kommt mithin alles darauf an und muss über jeden Zweifel erhaben sein, dass der sich bewegende Körper, z. B. der Zeiger, ein sich *gleichförmig bewegender* sei. Was ist aber ein sich gleichförmig bewegender Körper? Woran erkennen wir ihn? Daran, dass er in gleichen Zeitabschnitten gleiche Raumstrecken durchläuft. Einen gleichen Zeitabschnitt erkennt man an der Gleichförmigkeit der Körperbewegung, die Gleichförmigkeit der Körperbewegung erkennt man aber nur aus sicher konstatierten gleichen Zeitabschnitten, welche man selbst doch erst wieder durch die Gleichförmigkeit von Körperbewegungen bestimmen kann. — Um also die Gleichförmigkeit des sich bewegenden Körpers zu bestimmen, dazu gebraucht man einen gleichförmigen Zeitabschnitt; um aber die Gleichförmigkeit eines Zeitabschnittes zu bestimmen, dazu gebraucht man einen gleichförmig sich bewegenden Körper. — Man erkennt also die Gleichförmigkeit der Körperbewegung an der (noch nicht bestimmten,

*) Vergl. *Liebmann*, o. c. S. 86.

weil erst durch die Gleichförmigkeit der Bewegung bestimmbaren) Gleichförmigkeit des Zeitabschnittes, und die Gleichförmigkeit des Zeitabschnittes an der (noch nicht bestimmten, weil erst durch die Gleichförmigkeit des Zeitabschnittes bestimmbaren) Körperbewegung. Noch eine andere, letzte Wendung möge erlaubt sein, um den Zirkelschluss anschaulich zu machen:

1) Obersatz: Gleiche Zeitabschnitte sind solche, in welchen ein gleichförmig bewegter Körper gleiche Raumstrecken durchläuft.

2) Untersatz: Ein gleichförmig bewegter Körper ist ein solcher, der in gleichen Zeitabschnitten gleiche Raumstrecken durchläuft.

Durch Substitution von 2 in 1 ergiebt sich nun:

3) Schlusssatz; Gleiche Zeitabschnitte sind die, in welchen gleiche Raumstrecken durchlaufen werden von einem Körper, welcher in gleichen Zeitabschnitten gleiche Raumstrecken durchläuft.

Somit erklärt man hier ein Unerklärtes durch ein anderes Unerklärtes, man begeht den Fehler einer Diallele, wie die Logik sagt. Wir sind also in der That nicht imstande, mit einer über jeden Zweifel erhabenen Sicherheit die Gleichförmigkeit einer Bewegung zu konstatieren oder gleiche Zeitabschnitte zu bestimmen. Wo bleibt dem gegenüber aber die absolute Konstanz der objektiven Zeit? wo ihre ewige Grundlegung durch die ewig gleichförmige Bewegung der grossen Weltenuhr der Himmelskörper?

Dazu kommt endlich noch ein drittes, woraus uns die Unmöglichkeit, eine wahrhaft objektive Zeit zu erkennen, einleuchtet. Wir könnten dieselbe nur bestimmen aus den Bewegungen der Himmelskörper. Diese Himmelskörper kennen wir aber nur als unsre subjektiven Vorstellungen und ihre Bewegung also ebenfalls nur als ein subjektives Phänomen unsres Geistes; denn wir kennen die Bewegung der Himmelskörper lediglich durch unsre Wahrnehmung; insofern dieselben unsre Wahrnehmungen sind, sind sie aber durch und durch subjektiv bedingt. Wer könnte also behaupten, dass diese unsre subjektive Wahrnehmung ihrer Bewe-

gung, auf welcher subjektiven Wahrnehmung in letzter Instanz doch alle noch so subtilen Berechnungen und Spekulationen der Astronomen beruhen, diese Bewegung, wie sie an sich etwa sein mag, wirklich träfe und mit ihr absolut kongruent wäre? Wie diese Bewegungen anders organisierten Wesen ganz anders als uns erscheinen können, so braucht auch die Art und Weise, wie sie uns erscheinen, durchaus nicht die objektiv zutreffende an sich zu sein. So löst sich mithin die Grundlage, aus welcher wir die sog. objektive Zeit bestimmen, bei genauer Betrachtung in lauter subjektive Faktoren auf, und die objektive Zeit erweist sich als ein abstraktes Gebilde unsres begriffskonstruierenden Verstandes, welches praktisch allerdings von grösstem Werte ist, aber in concreto an sich in der That nicht existiert, da die thatsächliche Beobachtung dessen, was wir als unsre Zeit wahrnehmen, uns immer nur jene oben charakterisierte subjektive Zeit zeigt. Die objektive Zeit ist in Wahrheit nur die künstliche Einteilung der Zeit, welche das Korrelat zu der künstlichen Einteilung des Raumes von seiten der Astronomie und Geographie bildet. Kinder lernen deshalb die objektive Zeit auch verhältnismässig erst sehr spät kennen und verstehen, während sie die subjektive Zeit von Anfang ihres wachen Lebens an besitzen und genau zwischen Kurzweil und Langweil zu unterscheiden wissen. Wilde haben nur erst die rohen Anfänge der objektiven Zeit, wenn sie aus dem Stande der Himmelskörper ungefähre Zeitbestimmungen ableiten. Die Herausbildung und Verfeinerung des Begriffs der objektiven Zeit hält in Wahrheit genauen Schritt mit der Herausbildung und Verfeinerung unsrer chronometrischen Instrumente; von diesen hängt die objektive Zeit in ihrer minutiösen Feinheit ab. Damit ist aber auch klar, dass sie ein ganz künstliches Gebilde ist.[1]

Es tritt uns endlich noch ein dritter Zeitbegriff entgegen, der von Newton aufgestellt ist, der Begriff des tempus absolutum. Diese absolute Zeit soll ganz und gar unabhängig sein sowohl von unsrem innern Empfinden, als auch von den äussern Bewegungen der Himmelskörper; sie soll da sein, wären auch unser Empfinden und die Himmelskörper nicht mehr da. Sie soll eine Weltzeit sein, welche, in absolut gleichmässiger Weise rein in sich

bestehend, unwandelbar dahinfliesst. Diese absolute Zeit kann offenbar durch keine empirische Wahrnehmung in ihrer Existenz bewiesen werden; wir können sie aber auch nicht einmal begrifflich widerspruchslos denken; denn wenn sie weder mit irgend welchem Empfinden und Vorstellen, noch mit der Bewegung der Himmelskörper verknüpft ist, so ist diese alsolute Zeit, da doch jede Zeit eine Succession ist, „eine Succession ohne Succedierendes“ (Liebmann), ein Fluss ohne Fliessendes, eine Bewegung ohne Bewegtes, ein Sein ohne Inhalt, mit einem Worte ein sich selbst widersprechender Begriff. Sie ist auch in Wahrheit nur eine Hypothese, welche von Newton deshalb aufgestellt ist, weil sie ein notwendiges Erfordernis für die Mathematik bildet. Denn auf der Grundlage unsrer subjektiven (oder psychologischen) Zeit, welche durchaus flüchtig und veränderlich ist, und in der sich nichts gleich bleibt, lassen sich unmöglich die fundamentalen Sätze der mathematischen Naturphilosophie, wie Newton sie aufgestellt hat, konstruieren; mit ihrem ganz veränderlichen Massstabe lassen sich unmöglich die Grundbegriffe der Phoronomie bestimmen, welche jene konstanten Beziehungen zwischen Raum, Zeit, Geschwindigkeit, Beschleunigung u. s. w. ausdrücken; deshalb fordert Newton, dass man die Annahme mache, es sei die Zeit etwas Objektives ausser uns, welches, unabhängig von allem Geschehen, gleichmässig dahinfliesse; deshalb fordert er auch einen absoluten Raum und stellt sich vor, dass der gesamte Weltenraum eben jener unser dreidimensionaler Raum sei; deshalb fordert er endlich auch die Annahme einer absolut gleichförmigen Bewegung. Wenn nun auch die Mathematik die Hypothese einer absoluten Zeit aufstellt, so bleibt diese Aufstellung doch eben voll und ganz eine Hypothese, ein gedachter Begriff in dem denkenden Geiste des Mathematikers, woraus kein ontologischer Schluss uns die Existenz einer absoluten Zeit herleiten kann. Mit Recht hat darum auch schon Berkeley die absolute Zeit, insofern sie Existenz sein soll, bekämpft. „Jedesmal“, sagt er*) „wenn ich versucht habe, eine einfache, von der Ideenfolge in

*) Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntnis, c. XCVIII. Überwegs Übers.)

meinem Geist abstrahierte Idee der Zeit zu bilden, die gleichmässig verfliesse, und an der alle Dinge Teil haben, habe ich mich in unauflösbare Schwierigkeiten verwickelt und verloren."

Dass somit in letzter Instanz allein die subjektive Zeit als wirklich empirisch wahrgenommene Zeit übrig bleibt, hat Liebmann, dessen Einteilung der Zeit in subjektive, objektive und absolute wir hier adoptiert haben, in geistvoller Weise so dargestellt (o. c. S. 89 f.): „Denke man sich einmal eine Intelligenz, die, ihrer Anlage nach, der unsrigen völlig homogen, auch zu völliger Entwicklung befähigt, künstlich von der Wahrnehmung des äusseren Geschehens ausgeschlossen wäre; es sei z. B. ein Mann à la Kaspar Hauser in einem dunklen Raum eingesperrt und von der Welt abgesperrt. Es ist klar: Stunden, Tage, Jahre gäbe es für ihn nicht, überhaupt keine objektive Zeit: und nur von dem Wechsel seiner Gedanken, Stimmungen, Affekte, Begierden hätte er eine zeitliche Succession, subjektive Zeit. Wenn wir andern, wir mit der Aussenwelt im Verkehr Stehenden, den Zustand dieses Eingesperrten mit dem unsrigen in Vergleich bringen, so werden wir sagen: «Der Mensch kennt nicht die objektive Zeit.» Und unsre hierbei verschwiegene Annahme wäre die, dass jene objektive Zeit unabhängig vom Gekanntwerden realiter existiere. Aber weiter! Gesetzt, der Lauf der Sonne, des Mondes und der Gestirne, ja überhaupt alles materielle Werden stünde plötzlich still, und alles Licht im Weltraume erlöschte; dann würde mit dem Aufhören jedes äusseren Geschehens zugleich für alle Intelligenzen in der Welt der äussere, objektive Zeitfluss mit einemmale stocken und aufhören. Es bliebe dann mit unserm Bewusstsein und unsrer Ideenfolge zugleich nur subjektive Succession, subjektive Zeit übrig. Jetzt hätten Cartesius und Spinoza sicher recht, wenn sie die Zeit blos als einen modus cogitandi, nicht als affectio rerum gelten lassen. Von der objektiven Zeit bliebe dann als alleiniges Residuum zurück unsre Überzeugung, dass, falls etwa der objektive, kosmische Prozess aus irgend welcher Ursache seinen Stillstand aufzugeben, wieder flüssig zu werden, von neuem weiterzugehen sich gemüssigt sehen sollte, dieser Fortsetzung gar nichts im Wege stehen würde. Die Idee der objektiven Zeit wäre

dann also auf den blossen Begriff der Möglichkeit objektiven Geschehens reduziert. Hier trifft mithin der Ausdruck von Leibniz zu: „Le temps sans les choses n'est autre chose qu'une simple possibilité idéale.“ Aber noch weiter! Gesetzt, mit dem Erlöschen des physischen Lichts erlöschte auch das intellektuelle Licht jedes Bewusstseins; mit dem Stocken und Aufhören alles materiellen Geschehens stockte auch das geistige; Nacht bräche herein über alle Intelligenz, und aller Gedankenwechsel hielte an — eine Fiktion, bei der uns begreiflicherweise recht eigentlich der Verstand still steht — könnte dann wohl irgend etwas der Zeit Ähnliches zurückbleiben? Kaum! Oder wer hat den Mut, das Gegenteil zu behaupten? Succession, also Zeit, ist nur dann möglich, wenn irgend etwas einander succediert, seien dies nun Töne einer Melodie, oder Worte eines Satzes, oder Gedanken eines Menschen, oder Schläge des Pendels, oder Anwesenheit eines bewegten Körpers an verschiedenen Stellen im Raum. Wenn jedes Subjekt der Aufeinanderfolge fehlt, so fällt selbstverständlich die Aufeinanderfolge selber gänzlich hinweg. Wollte aber etwa jemand einwenden, „das Subjekt der reinen Aufeinanderfolge, das, was nach Aufhebung jedes Geschehens in der Zeit noch einander succediert, seien eben die Momente der Zeit“, dann bitte ich mir aus, entweder dies Wort zu definieren, oder, da das schwerlich gelingen wird, ihm entsprechendes in concreto aufzuweisen. Und da auch letzteres kaum möglich sein dürfte, so hat ein absoluter Idealist wie Berkeley, welcher das Dasein der Aussenwelt mit ihrem Wahrgenommenwerden völlig identifiziert und die materielle Natur ohne Rest in ein Gewebe subjektiver Vorstellungen auflöst, von seinem Standpunkte aus ganz recht, wenn er behauptet: „Die Zeit ist nichts, sowie wir absehen von der Ideenfolge in unserm Geiste.“ Ja selbst Aristoteles stellt zugleich und verneint die Frage, ob es ohne Seele Zeit geben würde.*)

*) In wie hohem Grade die Auseinandersetzungen dieses Abschnittes mit den Entwicklungen Augustins über die Zeit (in den „Bekenntnissen“) übereinstimmen, wird das folgende Kapitel genauer zeigen.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

4) Kants Lehre von Raum und Zeit.

„Raum und Zeit sind reine Anschauungen a priori", lautet die berühmte Lehre Immanuel Kants. — Anschauungen a priori, d. h. also für jeden Menschen allgemeingültige und notwendige Anschauungen, da sie aus dem Wesen seiner geistigen Organisation selbst entspringen; und reine Anschauungen, d. h. solche, welche der Mensch immer hat, unabhängig von dem Wechsel seiner sonstigen empirischen Anschauungen. Der Gegensatz der reinen Anschauung ist also die empirische. Die Anschauung von Indien z. B. ist eine empirische, welche ich mir nur durch ganz spezielle Erfahrung, dadurch, dass ich in Indien selbst verweile, erwerben kann; sie entsteht ganz und lediglich durch Erfahrung. Die reine Anschauung entsteht nicht erst ganz und lediglich durch Erfahrung, sie liegt vielmehr allen empirischen Anschauungen als deren aus dem menschlichen Geiste stammende Form schon zu Grunde.

Kant stellt eine direkte und eine indirekte Beweisreihe für seinen Satz auf. Die indirekte stützt sich auf die Natur der Mathematik: Die Eigentümlichkeiten der Mathematik, so heisst es hier im allgemeinen, erklären sich nur, wenn Raum und Zeit reine Anschauungen a priori sind. Die direkte Beweisreihe, welche uns zuerst beschäftigen soll, zerfällt in zwei Teile. Der erste Teil giebt mehr eine blos deiktische Hinleitung auf die Einsicht in die Apriorität von Raum und Zeit, als schon einen apodiktischen Beweis; eben diesen letzteren will der zweite Teil führen.

Der erste Teil: Alles, was wir erkennen können — das ist der vorausgesetzte Ausgangspunkt der Darlegung — sind Vorstellungen. Diese zerfallen in zwei Klassen, in diejenigen Vorstellungen nämlich, welche stetig in Wechsel und Veränderung begriffen, und in diejenigen, welche in allem Wechsel dieselben sind. Die ersteren sind die empirisch gewonnenen Anschauungen unsrer sinnlichen Wahrnehmung; sie sind aber insgesamt in Raum und Zeit. Raum und Zeit sind Grundanschauungen, von denen wir überhaupt nicht zu abstrahieren vermögen. Wir können in uns alle

einzelnen empirischen Vorstellungen aus Raum und Zeit wegdenken, Raum und Zeit selbst dagegen niemals. So müssen sie doch also etwas in der Natur unsers Intellektes wurzelhaft Begründetes sein, da wir sie nicht aus uns und uns nicht von ihnen losreissen können. Diese Thatsache führt auf die Vermutung hin und macht es in hohem Grade wahrscheinlich, dass Raum und Zeit die notwendigen Formen sind, in denen unser Bewusstsein vorstellt, dass sie also nicht wie die übrigen empirischen Vorstellungen allmählich und a posteriori gewonnen, vielmehr a priori im Geiste vorhanden sind.

Der zweite Teil: Raum und Zeit sind Anschauungen; sie sind also nicht Begriffe. Welches ist der Unterschied zwischen Anschauung und Begriff? Kant sagt: „Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung.“ Unter Anschauung ist also ein in seiner Eigentümlichkeit einziges, nur einmal existierendes Wesen zu verstehen. Der Dichter Goethe ist z. B. ein solches einziges Exemplar, welches nirgends seinesgleichen findet, von dem auch keine Beschreibung in Worten oder Erklärungen in Begriffen mir diejenige klare und deutliche Vorstellung verschaffen kann, welche die unmittelbare Anschauung seiner Persönlichkeit in ihrem Thun und Lassen, wenn sie noch möglich wäre, verleiht. Vom Strassburger Münster erzeugen noch so viele Beschreibungen und begriffliche Auseinandersetzungen nicht die klare Vorstellung, welche die unmittelbare Anschauung dieses Bauwerkes hervorbringt. So verstehen wir also unter Anschauung, als der Vorstellung von einem einzig in seiner Art existierenden Exemplar, die Vorstellung von dem Individuum, dessen volles Wesen nur durch die unmittelbare Wahrnehmung erfasst werden kann, weil das Individuelle, als Gegensatz des Allgemeinen, durch keinen allgemeinen Begriff umspannt und erschöpft werden kann.

Was ist im Gegensatz dazu der Begriff? Das einzelne Pferd hier, welches den Namen Hektor führt und von dem Hengst Priamus und der Stute Hekuba stammt, ist eine Anschauung. Der Begriff Pferd dagegen bezeichnet alle Pferde, so verschieden sie auch sein mögen. Wie verhält sich demgemäss der Begriff zur Anschauung? Der Begriff wird gebildet, indem aus vielen sich

ähnlichen, einzelnen Exemplaren das ihnen Gemeinsame herausgehoben und zu einem Merkmalkomplex vereinigt wird. Offenbar ist daher der Begriff eine Teilvorstellung, denn er enthält nur die einzelnen Teile, welche gleichmässig in den sonst verschiedenen Individuen vorkommen. Er enthält also nicht die Gesamtheit der Merkmale eines Dinges; also muss unterschieden werden zwischen Teilvorstellung und Gesamtvorstellung. Die Teilvorstellung Baum ist der Begriff Baum; sie giebt mir nur wenige Merkmale. Dagegen der einzelne wirkliche Baum, die Gesamtvorstellung oder das Individuum Baum hat allemal mehr Merkmale als der Begriff, nämlich diejenigen Merkmale mehr, welche eben seine Individualität ausmachen. Der Begriff mithin ist eine Teilvorstellung, die Anschauung ist Gesamtvorstellung. Letztere enthält alle, erstere nur einige Merkmale. Die Gesamtvorstellung kann mithin nur durch die unmittelbare Wahrnehmung meiner Empfindungsorgane, nicht durch begriffliche Auseinandersetzungen erfasst werden. In Bezug auf Raum und Zeit fragt es sich nun: Sind Raum und Zeit Begriffe oder Anschauungen, Teilvorstellungen oder Gesamtvorstellungen? Sie sind Anschauungen oder Gesamtvorstellungen.

Erstens. Wenn Raum und Zeit Begriffe wären, so müssten sie wie Begriffe durch Abstraktion gebildet sein. Den Begriff Baum bildet man, indem man aus sehr verschiedenen Bäumen das in ihnen Gleichartige heraushebt und es zu einem Komplex verbindet. Die Bildung des Begriffs Baum setzt also die Existenz verschiedener Bäume voraus. Wenn also Raum und Zeit abstrahierte Begriffe wären, so müsste es offenbar verschiedene Räume und verschiedene Zeiten geben, sowie es verschiedene Bäume giebt. Existieren also in dem Sinne verschiedene Räume, wie die Palme, Buche, Tanne u. s. w. als verschiedene Bäume existieren? Man antwortet: „Ja! Der eine Raum geht bis an die Hecke dort; von da an beginnt ein anderer Raum, der bis an den Fluss reicht u. s. f.; diese Räume sind verschieden ihrer Ausdehnung, also ihrer Grenze oder ihrem Umfange nach; die Grenze dieses Raumes ist diese Hecke, die des anderen jener Fluss.“ Eine solche Anschauung wäre offenbar thöricht. Hört

denn bei der Hecke wirklich ein Raum auf, und beginnt dort ein anderer? Dann müsste ja die Hecke zwischen zwei Räumen und selbst nicht im Raume stehen. Hebe die Hecke weg, und du siehst nur einen einzigen Raum ohne jede Unterbrechung. Unser Raum zeigt in Wahrheit nirgends eine Grenze, und schieben wir die Grenze noch so weit hinaus, dahinter ist immer wieder Raum, und immer wieder derselbe eine kontinuierliche Raum. Es giebt wohl verschiedene Raumfiguren, die wir in den Raum willkürlich hineinkonstruieren, wie Dreiecke, Vierecke, Kreise u. s. w. Dieselben sind aber doch nicht verschieden hinsichtlich ihres Raumseins, und die Kontinuität des einen, unendlichen Raumes wird durch ihre Konstruktion nirgends unterbrochen. Es giebt also nicht individuell verschiedene Räume für unsere Anschauung, wie es für dieselbe individuell verschiedene Bäume giebt. — Es könnten die Räume aber ihrem Inhalte nach verschieden sein. In diesem Raume hier wird Musik gemacht, in jenem wird getanzt; in diesem steht ein Garten, in jenem ein Haus. Sind denn dadurch die Räume als Räume, hinsichtlich ihres Raumseins oder ihrem räumlichen Charakter nach, verschieden? Dass dieser oder jener dingliche Inhalt in diesem oder jenem Raume sich befindet, berührt die räumliche Natur dieser Räume offenbar durchaus nicht. Alle diese Dinge können aus dem Raum entfernt werden: er bleibt, was er ist. So wenig also die von uns zufällig gesetzte Grenze Räume ihrer Raumnatur nach verschieden macht, so wenig wird durch einen zufälligen Inhalt das Raumsein der Räume abgeändert. Es giebt für uns nur einen einzigen, sich ins Unendliche dehnenden Raum, eben den, welchen wir anschauen. Wäre der Raum ein Begriff, so müsste er wie ein Begriff gebildet sein, also müsste er von verschiedenen Räumen abstrahiert sein; ihren Merkmalen nach verschiedene Räume aber giebt es für uns Menschen nicht; es gibt nur einen Raum für uns; mithin kann auch nicht von verschiedenen Räumen abstrahiert werden, und der Raum also kein Begriff sein. — Mit der Zeit verhält es sich ebenso. Es gibt nicht in dem eben erläuterten Sinne verschiedene Zeiten. Die Zeiten könnten, so nehme man an, ihrer Grenze nach ver-

schieden sein: die eine Zeit reiche bis elf, die andere bis zwölf Uhr. Aber hört denn um elf die Zeit auf, und beginnt eine ganz neue? Diese von uns willkürlich gesetzte Einteilung der Zeit ändert an dem Flusse unserer Zeit offenbar nichts; die Zeit von 10—11 ist hinsichtlich ihres Zeitseins keine andere als die von 11—12. Die Zeiten, nehme man an, könnten hinsichtlich ihres Inhaltes verschieden sein: in der einen Zeit geht man spazieren, in der anderen arbeitet man. Was aber schiert es den zeitlichen Charakter der Zeit, ob man in ihr dies oder jenes treibt? Es giebt also für das Bewusstsein jedes Individuums nur eine, in unaufhörlichem Flusse begriffene Zeit; also kann auch nicht von verschiedenen Zeiten abstrahiert werden, unsere Zeit also kein Begriff sein.

Zweitens. Wenn Raum und Zeit Begriffe wären, so müssten sie die Natur des Begriffes haben. Untersuchen wir die Natur des Begriffs, und fragen wir, ob die Eigentümlichkeiten, welche wir im Begriffe entdecken, sich auch in den Vorstellungen Raum und Zeit wiederfinden. Dreierlei werden wir ins Auge zu fassen haben. a) Jeder Begriff besteht aus einer Anzahl von unter einander verschiedenen Merkmalen, wie z. B. der Begriff Baum aus den Merkmalen Wurzel, Stamm, Äste, Blätter etc. Diese Merkmale sind die Teilvorstellungen des Begriffs, man könnte sagen: Teilvorstellungen zweiten Grades, insofern der ganze Begriff gegenüber dem Individuum bereits eine Teilvorstellung ist, welche wir als die ersten Grades bezeichnen könnten. Wir werfen nun die Frage auf: Hat auch der Raum mehrere unter einander verschiedene Merkmale oder Teilvorstellungen? Wir haben ja wohl Merkmale vom Raume ausgesagt, z. B. er sei ausgedehnt. Was heisst aber „ausgedehnt“? Ausgedehnt, wenn wir es vom Raume brauchen, ist offenbar nur ein anderes Wort für „räumlich“, denn es giebt keinen nicht ausgedehnten Raum, noch eine nicht räumliche Ausdehnung; man kann wohl die Wurzel denken ohne den übrigen Baum, aber niemals ein Räumliches ohne ein Ausgedehntes und umgekehrt. „Ausgedehnt“ ist also nur eine tautologische Bezeichnung für „räumlich“ und ist also kein Merkmal oder Teilvorstellung des

Raumes, wie die Wurzel eine abtrennbare Teilvorstellung des Begriffes Baum ist. Unser empirischer Raum, der einzige, den wir anschaulich vorstellen können, ist unter allen Umständen ein dreidimensionaler Raum. Höhe, Breite und Tiefe könnte man also als Merkmale unseres Raumes anführen. Wären aber diese Dimensionen Merkmale oder Teilvorstellungen unseres Raumes, wie Wurzel und Blätter die des Baumes, so müsste man, wie man den Baum ohne Blätter, so auch den Raum ohne Höhe oder Breite oder Tiefe anschauen können. Das ist aber unmöglich; denn ich kann wohl in Worten einen Begriff von einem zwei- oder vierdimensionalen Raum bilden, niemals aber eine Anschauung von einem solchen haben. Unseren Raum schauen wir entweder dreidimensional an, oder wir haben überhaupt keine Raumanschauung. Höhe, Tiefe und Breite sind nur tautologische Ausdrücke für das, was wir unseren Raum nennen und was wir stets als eine volle Einheitlichkeit anschauen, von der nichts weggenommen werden kann, ohne dass nicht gleich das Ganze aufgehoben würde. Bei einem Baum ist die Wurzel ein anderes als die Äste, der Stamm ein anderes als die Blätter, und es liegt keine Gefahr noch die Möglichkeit vor, diese Merkmale zu identifizieren; diese Merkmale sind wirklich verschiedene Merkmale. Höhe, Tiefe und Breite können aber ganz dasselbe besagen und bedeuten, je nach dem Standpunkte, welchen der Aussagende oder der Gegenstand, von dem etwas ausgesagt wird, einnimmt. Ich brauche nur meine Stellung oder die Lage des Gegenstandes zu ändern, um dieselbe Ausmessung jenachdem als Höhe, Breite oder Tiefe zu bezeichnen. Diese Bezeichnungen richten sich also ganz und gar nach unserem subjektiven Standpunkt und bedeuten also nicht in dem Sinne verschiedene Merkmale des Raumes, wie Stamm und Blätter es hinsichtlich des Baumes thun. In einem Begriff können wir niemals ein Merkmal als identisch mit dem anderen vertauschen; beim Raume können wir aber Höhe, Tiefe, Breite, Länge je nach unserem Standpunkte von demselben Räumlichen aussagen. So hat demnach der Raum gar nicht mehrere verschiedene Merkmale wie ein Begriff; er hat also auch nicht die Natur eines Begriffs, kurz, er ist kein Begriff. — Ganz dasselbe gilt

von der Zeit, welche auch keine verschiedenen, sondern nur ein einziges Merkmal besitzt, nämlich „zeitlich". Denn die Merkmale, welche man etwa anführen möchte, wie „kurze" Zeit, „lange" Zeit, verändern den Charakter des Zeitlichseins in keiner Weise. Zeitlich ist die lange Zeit nicht um ein Haar mehr als die kurze, ganz abgesehen davon, dass „lang und kurz" in der Zeitauffassung ganz relative Bezeichnungen sind, und dieselbe objektive Zeit kurz oder lang genannt werden kann, je nach dem Vorstellungswechsel des Individuums. — Zu alledem kommt endlich noch, dass das eine einzige Merkmal, welches Raum und Zeit besitzen, nämlich „räumlich" und „zeitlich" in keiner Weise begrifflich definierbar ist, wie wir unten genauer auszuführen haben werden. Wer nicht weiss, was räumlich und zeitlich ist, dem würde keine Definition in Begriffen es klar machen; sie sind vielmehr etwas unmittelbar Anschauliches und deshalb auch jedem durch unmittelbare Anschauung zweifellos Klares und Deutliches, wenn es auch unendlich schwer fällt, ihr Wesen in Worten und Begriffen auszudrücken, eben weil sie keine Begriffe sind. In diesem Sinn gilt das bekannte Wort Augustins über die Zeit: „Wenn du mich fragst, was die Zeit sei, weiss ich es nicht; wenn du nicht fragst, ist es mir klar" — auch vom Raume.

b) Die Natur des Begriffes bringt es mit sich, dass kein Begriff unendlich viele Merkmale oder Teilvorstellungen besitzt; vielmehr ist die Zahl seiner Teilvorstellungen eine genau bestimmte und begrenzte, und diese Zahl darf nicht willkürlich vermehrt oder vermindert werden, wenn nicht der Begriff selbst sich ändern soll. Auch Raum und Zeit haben Teilvorstellungen, denn man kann sich den Raum wie die Zeit in unendlich viel Teile zerlegt denken. Aber hier leuchtet auch sogleich der absolute Unterschied ein, welcher zwischen dem Wesen der Begriffe und dem Wesen von Raum und Zeit herrscht; die Teilvorstellungen des Raumes und der Zeit sind unendlich viele, da beide ins unendliche teilbar sind; die Teilvorstellungen eines Begriffs bilden dagegen stets eine genau begrenzte Zahl. Es berührt das Räumlichsein und Zeitlichsein nicht im geringsten, ob ich eine Anzahl von Teilvorstellungen hinzu- oder wegdenke, während doch

der Begriff durch die Ab- und Zunahme der Zahl seiner Teilvorstellungen seiner Natur nach durchgreifend verändert wird.

c) Ein anderer grosser Unterschied ist dieser: Wenn wir die Bezeichnung „Teilvorstellung" hier einerseits in Hinsicht auf Begriffe, andererseits in Hinsicht auf Raum und Zeit anwendeten, so haben wir eigentlich im Grunde verschiedenes fälschlich mit derselben Benennung versehen. Die Teilvorstellungen des Begriffs sind seine verschiedenen Merkmale, wie denn Wurzel, Stamm, Blätter u. s. w. die unter einander verschiedenen Merkmale des Baums sind. Die Teilvorstellungen im Begriff sind also verschiedenartige Merkmale; dagegen die Teilvorstellungen des Raumes und der Zeit sind offenbar unter einander ganz gleichartige Raumteile und Zeitteile. Mag auch der eine Raumteil oder der eine Zeitabschnitt kürzer oder länger sein, sie sind doch alle ihrer Art nach Raum- und Zeitteile, also ihrem Wesen nach völlig gleich. Im Begriff ist jede Teilvorstellung charakteristisch von jeder anderen verschieden; die Teilvorstellungen des Raumes und der Zeit haben alle den gleichen Charakter.

Wenn Raum und Zeit Begriffe wären, so müssten sie die Natur des Begriffs haben, sagten wir. Es hat sich aber gezeigt, dass in den unter a), b) und c) hervorgehobenen, wichtigen Beziehungen die Natur des Begriffs gänzlich verschieden ist von der Natur des Raumes und der Zeit, welche somit keine Begriffe sind.

Drittens. Wenn Raum und Zeit Begriffe wären, so müssten sie sich wie Begriffe definieren lassen. Wir bemühen uns hier zwar, in Worten auseinanderzusetzen, was Raum und Zeit sei. Aber in Wahrheit erheben wir uns nur zu klarem Bewusstsein, was Raum und Zeit im Unterschiede von anderen Vorstellungen sind, und was für Eigentümlichkeiten in den uns praktisch absolut geläufigen Vorstellungen von Raum und Zeit liegen. Dabei ist aber stets vorausgesetzt, dass wir alle eine völlig klare Anschauung von Raum und Zeit schon haben. Hätte jemand diese nicht, alle unsere Wortumschreibungen würden ihn so wenig in den Besitz der Vorstellungen Raum und Zeit setzen,

wie einem Blindgeborenen eine Beschreibung der Farben eine Anschauung von diesen zu geben vermöchte. Raum und Zeit lassen sich nicht wie Begriffe in Worten definieren; die sog. Definitionen erweisen sich sämtlich als Tautologien. Der Raum, heisst es z. B., ist das Nebeneinandersein der Dinge. Was heisst Nebeneinandersein? Nichts anderes als in verschiedenen Räumen sein. Der Raum also ist das in verschiedenen Räumen Sein der Dinge, eine schöne Definition, welche den Raum durch Räume erklärt. Und wer nicht schon wüsste, was Raum ist, würde den Ausdruck: „Das Nebeneinandersein" überhaupt nicht verstehen. Die Zeit ist, heisst es, das Nacheinandersein der Dinge. Was heisst Nacheinandersein? Nichts anderes als in verschiedenen Zeiten sein: Die Zeit ist also das in verschiedenen Zeiten Sein der Dinge; die Zeit wird hier also durch Zeiten definiert; das Verständnis des Ausdrucks „Nacheinandersein" setzt aber in Wahrheit die volle Bekanntschaft mit der Zeit schon voraus. Solche Erklärungen sind Zirkeldefinitionen; sie erklären idem per idem, sie bilden eine Diallele. — Ebensowenig wie die Gesamtvorstellungen Raum und Zeit lassen sich auch die Bezeichnungen für besondere Raum- und Zeitverhältnisse begrifflich und in Worten definieren, so wenig, wie man etwa die Bildsäule der melischen Venus begrifflich definieren kann. Bezeichnungen wie: hier, dort, oben, unten, links, rechts, oder wie: jetzt, gestern, heute, morgen u. s. f. vermag niemand in Begriffen klar zu machen. Ich sage: hier! indem ich mit dem Finger auf die Stelle zwischen einem Baum und einer Felswand deute. Heisst denn hier „zwischen einem Baum und einer Felswand"? Nein; dies heisst es nur in diesem Falle. Hier heisst allemal gerade das, worauf ich mit dem Finger weise. Ich kann in jedem Falle ein Hier! jemandem nur durch dieses demonstrative Weisen mit dem Finger klarmachen. Was „hier" ist, lehrt also keine begriffliche Auseinandersetzung, sondern nur die unmittelbare, sinnliche Anschauung. So ist es mit: dort, oben, unten, rechts, links; sie sind an sich von unendlicher Bedeutung, d. h. sie können alles Räumliche bedeuten; was sie im konkreten Falle aber wirklich bedeuten, sagt lediglich die Anschauung. Mithin sind sie, wenn sie überhaupt etwas Klares

sagen sollen, Anschauungen, wie Raum und Zeit selbst, keine Begriffe. — Für die Bezeichnungen von Zeitverhältnissen gilt dasselbe. Was heisst „Jetzt"? Im gegenwärtigen Moment. Welches ist der gegenwärtige Moment? Eben dieser Moment, in welchem wir jetzt leben. Man muss ihn unmittelbar anschauen; jede begriffliche Definition ist nutzlos; sie wäre in jedem Falle nur eine Diallele, bei der heimlich stets vorausgesetzt wird, dass man schon weiss, was „jetzt" ist; denn „im gegenwärtigen Moment" heisst nichts anderes als „im jetzigen Moment"; es sind nur zwei verschiedene Wörter für dasselbe gesetzt. „Heute" heisst gerade dieser Tag, an dem wir leben; und „Gestern" heisst nicht ein beliebig vorhergehender Tag, sondern genau der Tag, welcher diesem heutigen Tage vorherging, wie „Morgen" nicht ein beliebig folgender Tag, sondern nur eben der Tag ist, welcher diesem heutigen Tage folgt. — Wären Raum und Zeit Begriffe, die und deren Verhältnisse sich begrifflich in Worten definieren liessen, so könnte man die sämtlichen Beweise Euklids verstehen lernen, wenn man ihren Worttext, ohne die dazu gehörigen Figuren geschaut zu haben, auswendig lernte. Eine Thorheit! da das ganze geometrische Wissen und die Klarheit des Verständnisses lediglich auf unmittelbarer Anschauung der räumlichen Verhältnisse selbst beruht. — Als ein weiteres Beispiel für den reinen Anschauungscharakter des Raumes kann man mit Kant das Spiegelbild in seiner Eigentümlichkeit anführen. Im Spiegel erscheint das Rechts als Links und das Links als Rechts. Man versuche doch, durch Worte einem anderen zu erklären, warum der rechte Arm im Spiegel als linker erscheint, oder warum der rechte Handschuh nicht auf die linke Hand passt und umgekehrt: es ist unmöglich, und doch belehrt uns ein einziger Blick, eine einzige unmittelbare Anschauung über den wirklichen Thatbestand.

Fassen wir jetzt das Ergebnis dieser Untersuchung kurz zusammen. Wenn Raum und Zeit Begriffe wären, so müssten sie erstens wie Begriffe durch Abstraktion von verschiedenen Räumen und Zeiten gebildet sein; zweitens die eigentümliche Natur der Begriffe haben, und drittens wie Begriffe in Worten definierbar sein. Alles dieses trifft nicht zu. Raum und Zeit sind also keine

Begriffe, sondern Anschauungen. Anschauungen sind einzig in ihrer Art existierende Exemplare oder Individuen. Es giebt also auch nur einen Raum und nur eine Zeit für jedes menschliche Wesen. Die Benennungen „Raum“ und „Zeit“ sind daher nicht Begriffswörter, sondern Eigennamen wie Schiller und Goethe. Sind aber Raum und Zeit Anschauungen, so haben sie die Natur der Anschauungen. Alle Anschauungen sind unsere subjektiven Vorstellungen, denn unsere gesamte Anschauungswelt ist Vorstellungswelt. So sind denn auch Raum und Zeit unsere subjektiven Vorstellungen. Unser Raum und unsere Zeit, oder der Raum und die Zeit, welche wir vorstellen, sind zweifellos unsere subjektiven Phänomene. Ein anderer Raum und eine andere Zeit ist für uns unvorstellbar, und ihre etwaige Existenz bleibt eine blos hypothetisch gesetzte Möglichkeit, deren Wirklichkeit zu behaupten, die kritischen Grenzen unseres Erfahrungsgebietes verlassen hiesse.

Es entsteht jetzt die weitere, noch nicht entschiedene Frage: Sind Raum und Zeit Anschauungen a posteriori oder a priori? Sind sie empirisch erworben, oder apriorische Eigenformen unseres Geistes, welche durch die Erfahrung nur in Funktion gesetzt, nicht aber durch Erfahrung erzeugt werden? Die Anschauung Deutschland gewinne ich offenbar auf dem Wege der Erfahrung; ich muss eine Reise durch Deutschland machen und Ort für Ort in Augenschein nehmen; so entsteht in mir allmählich die Anschauung Deutschland. Um eine Anschauung von einer Beethoven'schen Symphonie zu erlangen, muss ich dieselbe Takt für Takt, Note für Note studieren. Diese empirisch gewonnenen Anschauungen sind uns, genau besehen, in jedem Moment auch nur in einem ihrer Teile gegenwärtig; in einer gewissen Zeiteinheit kann ich von Deutschland immer nur einen kleinen Teil betrachten, von einer Symphonie immer nur einige Töne hören. Untersuchen wir nun das Wesen dieser aposteriorischen Anschauungen, so wird es sich zeigen, dass dasselbe in sechs verschiedenen Punkten von dem Wesen des Raumes und der Zeit abweicht, sodass die letzteren nicht als aposteriorische, sondern als reine Anschauungen a priori zu betrachten sind.

Erstens. Eine aposteriorische Anschauung lernen wir nie-

mals ganz aus und völlig bis zu Ende kennen. Mögen wir auch unser ganzes Leben lang Deutschland bereist haben, es bleibt immer noch unendlich vieles in dieser Anschauung uns dunkel und unklar. Mögen wir noch so lange die neunte Symphonie studiert haben, immer wieder tauchen neue Vorstellungen darüber, neue Auffassungen hinsichtlich des Tempos oder der dynamischen Nüancierungen u. s. w. in uns auf. Und das gilt selbst von der geringfügigsten Anschauung; man nehme ein Stückchen Holz oder Kreide, und es wird sich zeigen, dass, wenn wir alles untersuchen, was sich daran knüpft, wir mit der Erfassung dieser Anschauung im Leben nicht fertig werden, umsomehr, als ja diese empirischen Anschauungen auch fortwährend dem Prozess der Veränderung unterworfen sind. Ganz anders ist es mit Raum und Zeit: seine empirische Raum- und Zeitanschauung kennt jeder ganz und völlig bis zu Ende. Jeder weiss, auch wenn er keine fünf Worte über das transcendentale Wesen von Raum und Zeit vorzubringen vermag, wie sein Raum und seine Zeit ist, und diese Anschauungen bleiben unverändert stets dieselben von der Kindheit bis zum Alter; denn auch durch alle philosophischen Spekulationen darüber wird unsere empirische Anschauung von Raum und Zeit, wie wir sie allstündlich durchleben, keine andere, weder eine tiefere noch eine genauere, während die Anschauung eines Stückes Holz oder Kreide in der That eine andere ist bei einem Botaniker oder Chemiker, als bei einem Laien. Ja, auch der Mathematiker gewinnt trotz all seines Studiums der Beziehungen von Raum- und Zeitgrössen deshalb keine andere empirische Raum- und Zeitanschauung. Denn die geometrischen und arithmetischen Grössen und ihre Beziehungen sind in der empirischen Raum- und Zeitanschauung unmittelbar gar nicht gegeben, sondern werden erst in dieselbe von unserem Geist hineinkonstruiert. Raum und Zeit sind schon da, ob jene hineinkonstruiert werden oder nicht, und des Mathematikers empirische Anschauung ist keine andere als die des Laien, trotz aller Lehrsätze, welche jener im Kopfe trägt. Die mathematischen Lehrsätze in ihrer logischen Konstruktion (keineswegs aber die mathematischen Anschauungselemente, auf welche

sie sich beziehen) werden durch Erfahrung und im Lauf derselben erlernt; sie sind insofern a posteriori und verhalten sich deshalb wie alle aposteriorischen Anschauungen; sie alle, so viele nämlich überhaupt möglich sind, können auch nie völlig bis zu Ende gelernt werden, — hinsichtlich der unmittelbaren empirischen Anschauung von Raum und Zeit aber habe ich heute keine andere empirische Vorstellung denn als Knabe; sie war damals genau so wie heute, wenn ich auch sehr viel mehr Dinge in Raum und Zeit und Sätze über Raum und Zeit kennen gelernt habe; trotz aller Theorien ist dieser meiner empirischen Anschauung nichts Neues hinzugefügt; mit ihr war ich also schon von früh an völlig fertig und zu Ende. Deshalb ist sie anders geartet als jede aposteriorische Anschauung; sie ist eine Anschauung a priori, welche, eben weil sie aus dem Wesen des Geistes stammt, demselben so klar und durchsichtig ist, wie keine aposteriorische Anschauung. Diese letztere behält stets ihre dunklen Punkte, weil sie nicht in allen Stücken das eigene Produkt des Geistes ist, vielmehr zu einem Teil aus der Wirkung der dunklen Tiefe der Dinge an sich auf unseren Geist stammt.

Zweitens. Alle aposteriorischen Anschauungen werden ganz allmählich und bruchstückweise von uns gewonnen und zwar im Laufe von vielen Jahren. Immer noch tritt uns wieder ein Neues selbst an einer solchen Anschauung, die nach unserer Meinung uns bereits völlig bekannt war, hervor und entgegen, wie andererseits immer wieder ganz neue, bis dahin uns noch gar nicht bekannte Anschauungen uns begegnen. Mit Raum und Zeit verhält es sich ganz anders. Ehe noch die ganze, nie enden wollende Fülle der aposteriorischen Anschauungen im Laufe der Jahre uns gekommen ist, war unsere Anschauung von Raum und Zeit schon in frühester Kindheit fix und fertig und verändert sich nicht mehr. Wir können keinen Zeitpunkt bezeichnen, wo wir sie nicht gehabt hätten — was wir bei den aposteriorischen Anschauungen sehr wohl können, wenn wir nur achtsam darauf sind. Wir können wohl wissen, wann wir zuerst eine Birne gesehen und gekostet haben, wenn nur unsere Eltern Tag und Stunde notierten; also auch, wann wir die Anschauung

einer Birne noch nicht besassen. Wir können nie angeben, wann ein Kind die Anschauung von Raum und Zeit noch nicht gehabt hat; nur das vermögen wir zu sagen, dass sie wie der gesamte geistige Zustand des Kindes in den ersten sechs bis acht Wochen sehr unvollkommen war, denn sie entwickelt sich, aber dies in kürzester Zeit und mit grösster Schnelligkeit, und ist fertig, wenn das Kind für die einzelnen Gegenstände in Raum und Zeit sich zu interessieren anfängt. Sie entwickelt sich unter der Anregung der Sinnesreize, welche sie aus der Latenz zur Funktion erwecken, wie wir schon früher erklärt haben, und wie wir es noch genauer zu schildern haben werden, wenn wir erst auf die genetische Erklärung von Raum und Zeit zu sprechen kommen. Aber wenn sie sich auch entwickeln unter dem Einfluss der Sinneseindrücke, so entstehen sie doch nicht aus Sinneseindrücken, also nicht a posteriori wie die übrigen erworbenen Anschauungen. Sie sind also a priori, weil sie die ersten Grundanschauungen sind, welche sich im Kinde entwickeln, und welche in kürzester Frist unveränderlich fertig sind, was bei keiner aposteriorischen Anschauung der Fall ist.

Drittens. Von einer aposteriorischen Anschauung haben wir in einem Zeitmoment immer nur ein Bruchstück im Bewusstsein, von einer Symphonie einen Takt, von Deutschland ein Stückchen Land oder das Haus in der Strasse einer Stadt, während alles übrige dieser Anschauung uns dunkel und unklar ist. Bei Raum und Zeit ist dies anders. Man darf hier nicht einwenden, es verhalte sich auch bei ihnen so, denn jetzt z. B. sei nur ein Teil des Raumes, nämlich dieses Zimmer oder jene Wiese, und ein Teil der Zeit, nämlich diese Minute, in unserem Bewusstsein, während der übrige Raum und die übrige Zeit gerade so dunkel seien, wie die übrigen Teile einer Symphonie. Richtig ist, dass von den räumlichen und zeitlichen Dingen immer nur wenige uns klar gegenwärtig sind, aber was zeitlich und räumlich, was Zeit und Raum ist, das wissen wir in jedem Moment nicht halb oder ein viertel, nicht bloss vollständiger oder unvollständiger, klarer oder dunkler, sondern voll und ganz. Die Anschauung, welche räumlich und zeitlich heisst, ist uns

stets voll und ganz, klar und deutlich in unserem Bewusstsein. Was Deutschland oder die neunte Symphonie ist, ist weit entfernt, uns in jedem Moment in vollem Umfang ganz klar zu sein. Bei Raum und Zeit aber herrscht diese vollste Durchsichtigkeit der Anschauung, weil sie Schöpfungen des Geistes selbst, mithin ihm auch in jedem Moment des Bewusstseins völlig klar und deutlich sind.

Viertens. Hinsichtlich der aposteriorischen Anschauungen kann man nie wissen, ob man nicht einmal auf eine treffen werde, welche von allen bisher gekannten völlig verschieden ist. Oft genug ereignet sich der Fall, dass ein Tier oder eine Pflanze entdeckt wird, die bis dahin unbekannt waren. Mit Raum und Zeit ist es anders. Wir wissen ganz genau, denn es ist uns ganz unmöglich, es anders vorzustellen, dass uns bei unserer Art des Bewusstseins niemals eine ganz andere Art von Raum und Zeit anschaulich entgegentreten wird. Wir können begrifflich denken, dass ganz anders geartete Wesen ganz andere Raum- und Zeitanschauungen haben können. Wir Menschen aber behaupten mit apodiktischer Gewissheit, und niemand hat ernstlich eine andere Überzeugung, und keine Erfahrung kann uns widerlegen, dass, wo immer und wann immer es sei, jedes uns begegnende Raumsein und Zeitsein absolut derselben Art ist, wie das bisher erlebte Raumsein und Zeitsein. Dies könnte gar nicht der Fall sein, wenn nicht unsere Raum- und Zeitanschauungen ununterbrochen in derselben Form der schöpferischen Natur unseres Geistes entstammten d. h. reine Anschauungen a priori wären.

Fünftens. Wären Raum und Zeit empirisch gewonnene Vorstellungen wie etwa die von Brot- und Gummibäumen, so läge auch hinsichtlich des Räumlichen und Zeitlichen die Gefahr vor, welche bei allen empirisch gewonnenen Vorstellungen waltet, die Gefahr des Irrtums und der Verwechslung mit anderen ähnlichen Objekten. In dem, was räumlich und zeitlich heisst, begehen wir aber niemals einen Irrtum, sodass wir das Räumliche mit dem Zeitlichen verwechselten, die Zeit für den Raum und umgekehrt hielten und vielleicht von einem Kubikmeter Zeit und einem Jahrhundert Raum redeten. Jedermann weiss, ohne irgend welche lange Überlegungen anzustellen, in jedem Falle ganz sicher,

was Raum und was Zeit ist. Ausdrücke aber wie „eine Stunde Wegs“, „ein Morgen Landes“, „ein Zeitraum“ enthalten natürlich nicht derartige Verwechselungen, sondern bezeugen vielmehr die Klarheit der Unterscheidung von Raum und Zeit, insofern sie eine Beziehung zwischen beiden in genauer Weise konstatieren: eine Stunde Wegs ist eine Raumstrecke, welche man in einer gewissen Zeit zurücklegen kann; ein Morgen Landes ist ein Stück Land, welches man in einem Morgen umpflügen kann; und in dem Worte „Zeitraum“ wird in Wahrheit gar nicht an den Raum gedacht, das angehängte Wort Raum vielmehr nur in dem Sinne einer gewissen Begrenzung, eines „Abschnittes“ gebraucht.

Sechstens. Wenn wir die Anschauungen von Raum und Zeit allmählich erlernten und stückweis in unserem Vorstellen zusammensetzten, wie die Anschauung „Deutschland“ oder „neunte Symphonie“, so würden wir von Raum und Zeit offenbar nur so viel uns klar vorstellen können, als wir schon vom Raume und von der Zeit mit Sinnen wahrgenommen hätten; so hätte der eine eine engere, der andere eine weitere Vorstellung von Raum und Zeit; keiner aber könnte in seiner Phantasie Raum und Zeit sich ins unendliche verlängert vorstellen. Eben dieses letztere aber können wir nicht bloss, sondern müssen es sogar. Wo wir auch das Ende von Raum und Zeit willkürlich anzusetzen belieben, wir finden keine Beruhigung in dieser Begrenzung und werden unwillkürlich getrieben, darüber hinaus immer wieder neuen Raum und neue Zeit zu setzen. Dies beweist auf das klarste, dass das räumliche und zeitliche Anschauen Thathandlungen unseres schaffenden Geistes, d. h. reine Anschauungen a priori sind. Denn es giebt keine einzige empirisch gewonnene Anschauung, welche wir widerspruchslos und ohne gegen jede Erfahrungsmöglichkeit zu verstossen, uns mit unendlich vielen Merkmalen oder Teilvorstellungen versehen denken können; Raum und Zeit aber stellen sich uns ganz von selbst als aus unendlich vielen Teilen bestehend dar. Wollen wir aber einer empirisch gewonnenen Anschauung unendlich viele Teilvorstellungen beilegen, so können diese Teilvorstellungen nie unendlich viele verschiedene Qualitäten sein; ihr unendlich viele Teilvorstellungen beizulegen, ist vielmehr nur in

einer Weise möglich, nämlich quantitativ, sodass wir sie (z. B. irgend ein stoffliches Ding) aus unendlich vielen Teilen bestehend denken, d. h. also in Wahrheit, dass wir ihr Räumlichsein und Zeitlichsein ins Unendliche geteilt denken. So meinen wir es ja auch, wenn wir sagen, ein Körper bestehe aus unendlich vielen Teilen; unter diesen unendlich vielen Teilen verstehen wir das ins Unendliche geteilte Räumlichsein des Körpers d. h. seine Atome, welche in unendlich vielen Zeitteilen, d. h. ewig dauernd sind. Also in den empirisch gewonnenen Anschauungen erlaubt uns nur das Räumliche und Zeitliche, Raum und Zeit in ihnen, die in der Phantasie vollzogene Vorstellung von der unendlichen Zahl ihrer Teile.

Raum und Zeit sind demnach reine, aus der schöpferischen Natur unseres Geistes selbst stammende Anschauungen. Das Missverständnis, als ob wir der äusseren Sinnesreize gar nicht bedürften und doch räumlich und zeitlich vorstellen könnten, haben wir schon zurückgewiesen. Eine solche Annahme sieht von jeder Beobachtung der thatsächlichen Vorgänge der Psychogenesis vollständig ab und betrachtet den Menschen und den menschlichen Geist als ein Wesen, welches, von jeder Einwirkung der umgebenden Welt unabhängig, sich in absoluter Isolierung befindet. Alle unsere Geistesprozesse gehen vielmehr aus der Wechselwirkung zwischen der Eigennatur unseres Geistes und der Natur der auf ihn einwirkenden Dinge hervor, gleichviel was diese an sich sein mögen. Es kommt nur darauf an, zu erforschen, was aus der Eigennatur unseres Geistes stammt, und dieses ist eben das Räumlich- und Zeitlichanschauen. Daran wird gar nichts geschmälert, wenn wir hinzufügen, dass gleichwohl erst die sinnlichen Eindrücke vom ersten Lebensmoment an die Anlage zum Räumlich- und Zeitlichanschauen aus der Latenz zur Aktualität erwecken. Hinsichtlich des apriorischen Charakters von Raum und Zeit geht dadurch nichts verloren; nur dann wären diese letzteren a posteriori, wenn sie aus und von den Sinneseindrücken geschaffen würden. Aber sie werden von diesen nur veranlasst, aus Spannkräften zu lebendigen Kräften zu werden, nicht erzeugt. So sind sie eben nicht aus und doch nicht ohne Erfahrung.

Wir gehen jetzt zu dem zweiten Hauptteil der von Kant angeregten Beweisführungen über, zu der indirekten Beweisreihe, welche sich auf die eigentümliche Natur der Mathematik stützt. Der Gedankengang ist hier im allgemeinen folgender: Die Mathematik hat für den Menschen eine absolute und unumstössliche Allgemeingültigkeit; ihre Sätze sind jedem Zweifel enthoben. Diese absolute Sicherheit, durch welche sich die Mathematik von jeder empirischen Wissenschaft unterscheidet, ist nur dadurch erklärlich, dass das Räumlich- und Zeitlichanschauen seinen Ursprung in der Tiefe des menschlichen Geistes selbst hat. Dass und warum Raum und Zeit die Grundlagen der Mathematik bilden, ist schon erläutert worden.

Kants Untersuchungen gehen zunächst auf die Frage hinaus, ob die Mathematik Raum und Zeit als Begriffe oder als Anschauungen behandele. Wie müsste sich die Mathematik verhalten, wenn Raum und Zeit Begriffe wären? Sie müsste an den Anfang aller ihrer Untersuchungen eine genaue, begriffliche Definition von Raum und Zeit stellen. Davon ist aber bei ihr keine Rede; vielmehr sagt sie: „Was Raum und Zeit ist, ist jedem völlig anschaulich und klar; ich kann, unbeschadet meiner Genauigkeit und Gründlichkeit, ohne weiteres mit meinen an sich selbst deutlichen Axiomen beginnen und brauche mich dabei um transcendentale Untersuchungen gar nicht zu kümmern. Diese mögen dem Philosophen überlassen bleiben. Die Mathematik ist entstanden und gewachsen ohne philosophische Erörterungen über das Wesen von Raum und Zeit; begriffliche Definitionen über dieselben sind für mich zwecklos.“ So könnte die Mathematik nicht sprechen, wenn das Räumlich- und Zeitlichanschauen nicht in der geistigen Natur eines jeden Menschen a priori begründet läge, wenn Raum und Zeit durch künstliche Reflexion abstrahierte Begriffe wären, in welchem letzteren Falle sie dieselben definieren müsste.

Wie die Mathematik Raum und Zeit im allgemeinen, falls sie Begriffe wären, definieren müsste, so hätte sie dann offenbar auch die Pflicht, ihre einzelnen Grössenvorstellungen begrifflich zu definieren. Was ist z. B. Grösse? Ein Lehrbuch der Mathematik sagt: „Grösse (quantitas) ist die Eigenschaft der Dinge,

als ein mehr oder weniger, im bestimmtesten Falle als ein Vielfaches von einem und demselben gedacht werden zu können.“ Diese Definition ist keine, denn sie ist offenbar ganz tautologischer Natur. „Mehr oder weniger“ und „ein Vielfaches von einem und demselben“ bezeichnen offenbar Grössenverhältnisse, drücken Grössenverhältnisse aus; und niemand wird „mehr oder weniger“ oder „ein Vielfaches von einem und demselben“ verstehen, der nicht schon weiss, was Grösse ist. Die Definition sagt also: Grösse ist die Eigenschaft der Dinge, als verschiedene Grössen gedacht zu werden. Nehmen wir Grundvorstellungen der Mathematik, wie die gerade Linie und das Eins. Vergebens sucht man nach einer Definition der geraden Linie, und je mehr man über das Wesen von Eins nachdenkt, um so mehr kommt man in Verlegenheit und erkennt das ungeheure Problem in dieser alltäglichsten unserer Vorstellungen. Ein Lehrbuch der Geometrie sagt: „Die gerade Linie lässt sich nicht unter einen noch höheren Begriff subsumieren.“ Richtiger hätte der Verfasser sagen müssen: „Ein Begriff ist die gerade Linie überhaupt nicht, und darum lässt sie sich nicht definieren.“ Jede versuchte Definition erweist sich bei genauerer Betrachtung als eine Diallele. Euklides sagt: „Eine gerade Linie ist die Linie, welche in Beziehung auf die in ihr befindlichen Punkte gleichförmig liegt (*Εὐθεῖα γραμμή ἐστιν ἥτις ἐξ ἴσου τοῖς ἐφ᾽ ἑαυτῆς σημείοις κεῖται*).“ Er definiert also die gerade Linie durch die gleichförmige Lage der in ihr befindlichen Punkte; es kommt mithin in dieser Definition alles auf den Begriff „gleichförmige Lage“ an. Was heisst gleichförmige Lage der Punkte? Es soll hier nichts anderes heissen als das Geradeliegen der Punkte. Die Euklidische Definition sagt mithin: Die gerade Linie ist die, deren Punkte in gerader Linie liegen. Aber der Ausdruck ist an sich völlig ungenau. Haben denn die Punkte der Peripherie eines Kreises nicht ebenfalls eine gleichförmige Lage? Liegen sie nicht auch *ἐξ ἴσου τοῖς ἐφ᾽ ἑαυτῆς*? Die Definition ist also gänzlich nichtssagend. — Platon sagt: Die gerade Linie ist die, „deren innere Punkte den Endpunkten im Wege (im Lichte) stehen“ („*ἧς τὰ μέσα τοῖς ἄκροις ἐπιπροσθεῖ*“), sodass man also den folgenden vor dem vorhergehenden nicht sehen

kann. Denken wir uns eine Reihe von dergestalt hintereinander stehenden Bäumen, dass man, wenn man genau in der Visierlinie steht, vor dem ersten alle übrigen nicht sehen kann, weil der erste die übrigen dem Auge verdeckt, so stünden diese Bäume nach *Platon* in gerader Linie. Um aber die Möglichkeit, dass der erste Baum die übrigen verdeckt, herbeizuführen, muss ich alle Bäume in eine gerade Linie stellen. Um dasselbe mit Punkten zu erreichen, muss ich die Punkte in eine gerade Linie stellen. Die Voraussetzung dieses optischen Spiels ist also in allen Fällen die gerade Linie. Die Definition sagt daher: Eine gerade Linie ist diejenige, in welcher die darin enthaltenen Punkte in gerader Linie liegen. Sie sagt uns ferner gar nicht, *was* eine gerade Linie ist, sondern nur, in welche Beziehung zu unserm Auge die gerade Linie unter gewissen Umständen tritt. — *Archimedes* sagt: Die gerade Linie ist „die kürzeste aller Linien zwischen zwei Punkten" (. „ἐλαχίστη τῶν τὰ αὐτὰ πέρατα ἐχουσᾶν"). Das ist aber offenbar keine Definition der geraden Linie, sondern eine Aussage über eine Beziehung derselben zu etwas anderem, nämlich zu zwei Punkten. Aber gehören zwei Punkte notwendig zu einer geraden Linie? Sind diese zwei Punkte eines ihrer wesentlichen Merkmale, ohne welche sie nicht existieren könnte? Die gerade Linie hat die Eigenschaft, dass, wenn sie zwischen zwei Punkte tritt, sie der kürzeste Weg ist. Damit ist aber das Gerade nicht *erklärt*, es ist vielmehr schon als vorhanden *vorausgesetzt*. Trotz aller Versuche vermögen wir das Gerade in Worten nicht zu definieren; aber unser Geist konstruiert ohne alle Worte mit Leichtigkeit in sich die Vorstellung einer geraden Linie; wir schauen sie an, und sie ist uns in ihrem Wesen völlig klar und durchsichtig. — Ebenso verhält es sich mit dem „Eins". Hier ist jede Möglichkeit ausgeschlossen, auch nur annähernd in Worten eine Erläuterung zu geben. Wollten wir etwa sagen: 1 ist 2 mal $^1/_2$, so müssten wir schon wissen, was 2 ist, und was $^1/_2$ ist. 2 ist 2 mal 1; also müssten wir zum Verständnis von 2 schon wissen, was 1 ist. $^1/_2$ ist die Hälfte von 1. Um zu wissen, was $^1/_2$ ist, müssten wir also bereits wissen, was 1 ist; kurz, wir kommen aus dem Zirkel nicht heraus. Die Arithmetik hat es

eben nicht mit Begriffen, sondern mit Anschauungsvorstellungen zu thun, die jedem klar und einleuchtend sind, von denen in Worten aber niemand Rechenschaft geben kann.

Wenn solche Grundvorstellungen, wie die gerade Linie und das Eins, Begriffe wären, so müssten sie wie Begriffe durch Abstraktion gebildet sein; so müsste, wie der Begriff „Pferd“ von verschiedengestaltigen Pferden, der Begriff „gerade Linie“ von verschiedengestaltigen geraden Linien abstrahiert sein; so müsste es mithin verschiedengestaltige gerade Linien geben, gerade Linien von grösserer oder geringerer Geradheit! Ein Unsinn! — Und giebt es verschiedene Eins, von denen wir den Begriff Eins abstrahieren könnten? Wir sagten bereits, in dem Eins stecke eines der grössten Probleme; es kommt aus dem tiefsten Untergrunde des menschlichen Bewusstseins und ist in Wahrheit der unmittelbare Ausdruck der Kausalfunktion selbst im Menschen, was indessen erst später wird verstanden werden können.

So viel steht also fest, dass die Grundvorstellungen, mit denen es die Mathematik zu thun hat, Anschauungen sind, nicht Begriffe. Sind sie nun weiter allmählich erworbene, empirische Anschauungen oder Eigenleistungen des schöpferischen Menschengeistes? a posteriori oder a priori? Im letzteren Falle würden wir sogleich begreifen, warum die von der Mathematik entdeckten Gesetze des Raumes und der Zahl für jeden Menschen absolute Gültigkeit besitzen. Jeder Mensch müsste diese Gesetze ohne weiteres anerkennen, weil sie nichts anderes als der zum Bewusstsein gebrachte Ausdruck der Natur seines Geistes wären, welchem andere Vorstellungsformen als diese überhaupt nicht zu Gebote ständen. Dieser Annahme stellt sich aber der Sensualismus entgegen, welcher die an sich leere Tafel des Geistes erst durch die sinnliche Wahrnehmung vollschreiben lässt und aus dieser also auch die mathematischen Vorstellungen ohne Rest ableitet. Der Mensch hat ein rundes Ding, z. B. die Sonnenscheibe, gesehen und ist dadurch auf die Vorstellung „Kreis“ gekommen; er hat eine geradgewachsene Tanne gesehen und dadurch die Vorstellung „gerade Linie“ gewonnen u. s. w. Er hat fünf Bäume bei einander gesehen und infolge davon die Zahl „fünf“ erfunden. —

Versuchen wir an der Zahl „fünf“ uns das Problem klarzumachen. Von den fünf Bäumen, welche da draussen stehen, hat keiner etwas mit dem andern zu thun; sie gehen sich nichts an und fühlen sich nicht als fünf zusammengehörige und einheitlich verbundene Wesen. Allein der Mensch greift sie in seinem Geiste zusammen und fasst sie als die Einheit auf, welche er als fünf bezeichnet. Um diese vereinheitlichende Zusammenfassung herzustellen, ist also ein synthesierendes Denken notwendig; um die Zahl „fünf“ zu bilden, dazu bedarf es sozusagen eines kombinierenden Griffes, also einer Selbstthätigkeit, einer Thathandlung des menschlichen Geistes. Die sinnliche Wahrnehmung könnte auf die leere Tafel des Geistes wohl fünf getrennte Abbilder der fünf verschiedenen Bäume eingraben, aber die Zahl „fünf“ wäre damit noch nicht entstanden. Der Sensualismus lässt also eines unerklärt, das notwendigste: die schöpferische Synthese.

Der Sensualismus sagt: „Dort draussen in der Natur sind Kreise, gerade Linien, Vierecke u. s. w. in Fülle; die Wahrnehmung braucht sie nur in sich aufzunehmen.“ Wo ist denn da draussen die gerade Linie? Z. B. hier an dieser Tafel, an der ich sie mit Kreide gezeichnet habe. Aber es bedarf nur eines genaueren Blickes, so erkennen wir, dass diese Anhäufung von Kreide weit entfernt davon ist, eine gerade Linie zu sein; ja, mit der Lupe betrachtet, erweist sie sich als ein kleines Gebirge von über-, neben- und durcheinander gewürfelten Kreidekörpern. Bedenke auch wohl, dass, wenn du eine gerade Linie mit Kreide an der Tafel darstellen wolltest, du die Vorstellung derselben schon vorher im Geiste haben musstest, dass in diesem Falle das Urbild also doch schon in dir war, ehe du das Abbild an der Tafel erzeugtest. Nun, jene Erdfurche dort zeigt aber die von der Natur selbst entworfene gerade Linie. Auch sie verhält sich nicht anders als der Kreidestrich. Wir können uns durch ein äusseres Machwerk die gerade Linie wohl versinnbildlichen; aber die wirkliche Gerade lebt nur in unserer geistigen Anschauung. Und so verhält es sich mit dem Kreis, dem Dreieck, kurz mit allen mathematischen Vorstellungen. Aber schauen wir den Mond nicht thatsächlich als eine kreisrunde Scheibe? Dass wir ihn so

schauen, könnte entweder daher kommen, dass der Mond wirklich eine kreisrunde Scheibe ist, welche uns zwingt, sie so wahrzunehmen, wie wir sie wahrnehmen, oder daher, dass wir, gleichviel, welches auch die Form des Mondes an sich sein möchte, die von ihm auf unsere Sinne wirkenden Eindrücke vermöge unserer gesamten sinnlich-geistigen Organisation als runde Scheibe schauen müssten, sodass dieses Kreisrundschauen aus unserer Natur, nicht aus der Natur des Mondes stammte, während anders organisierte Wesen ihn vielleicht als Fünfeck schauen könnten. Die Astronomen versichern uns, dass der Mond keine kreisrunde Scheibe ist; und wir brauchen nur durch ein gutes Teleskop zu blicken, so sehen wir nichts mehr von der Kreisperipherie des Mondes, vielmehr einen mannigfach gezackten Rand. Hätten wir also Augen so scharf wie das Teleskop, wir sähen gar keinen kreisrunden Mond, von dem wir die Vorstellung Kreis abstrahieren könnten. Somit ist es unsere eigene sinnlich-geistige Natur, welche kraft ihrer Organisation den Mond als kreisrund auffasst, nicht aber von einer ausser ihr seienden kreisrunden Scheibe gezwungen wird, eine solche Figur vorzustellen. Dem Sensualismus kann man ruhig zugeben, dass nicht ohne sinnliche Erfahrungen unsere Grössenvorstellungen zustande kommen; nicht aber, dass die sinnlichen Wahrnehmungen allein aus und durch sich unsere Grössenvorstellungen erzeugen; vielmehr müssen alle sinnlichen Erfahrungseindrücke gerade in die Formen sich giessen lassen, welche wie Dreieck, Viereck, Kreis u. s. w. aus und von der Eigennatur des Geistes erzeugt werden, und in welchen allein dieser alle sinnlichen Eindrücke aufzufassen vermag. Ohne alle Sinneseindrücke würde der Mensch in der That niemals die Vorstellungen Kreis, Dreieck u. s. w. produziert haben, weil, wie wir schon oft betont haben, ohne alle Sinneseindrücke die geistige Kraft überhaupt gar nicht zur Funktion gelangt. Damit ist aber noch nicht gesagt, dass nun der Kreis oder das Dreieck eine von Sinneseindrücken hergeleitete Abstraktion oder ein Erinnerungsbild des sinnlich in natura rerum wahrgenommenen Kreises oder Dreiecks wären. Es ist etwas ganz anderes, eine latente Kraft zum Wirken erwecken, und eine noch gar nicht vorhandene Kraft

völlig neu erzeugen. Dort draussen in natura rerum giebt es jene mathematischen Grössen nicht; sie leben als Originale allein in unserer geistigen Vorstellung.

> Es ist nicht draussen, da sucht es der Thor;
> Es ist in dir, du bringst es ewig hervor.

Und dass der Geist sie hervorbringt, kann jeder an sich beobachten. Es wird gesagt: Denke dir einen Punkt! und aus der Tiefe unseres Geistes taucht er in unserer Vorstellung auf. Ziehe von ihm aus eine Linie! und im Geiste geschieht es. Biege diese Linie so, dass ein Kreis daraus wird! und der Geist vollzieht die Konstruktion u. s. w. Bei allen komplizierten Raum- und Zahlengebilden, welche der Geist des Mathematikers durch vielfältige Verbindung aus den einfachsten Elementen, wie der geraden Linie und des Eins, komponiert, fällt es auch niemandem ein, die Originalien dazu „draussen" suchen zu wollen; bei ihnen weiss jeder, dass sie rein geistige Kompositionen sind und nur in anima existieren. Nur hinsichtlich der einfachsten Elemente glaubt man, den sensualistischen Weg betreten zu müssen. Wir haben aber gezeigt, wie auch hinsichtlich dieser, mit Anerkennung einer genau bezeichneten, gewissen Berechtigung der sensualistisch-aposteriorischen Ansicht, das Recht der aprioristischen Auffassung doch gewahrt bleiben muss.

Dieses Recht leuchtet umsomehr ein, wenn wir den merkwürdigen Gegensatz bedenken, in welchem die Anschauungen der Mathematik zu all denjenigen Anschauungen stehen, welche wir, wie die Anschauung Baum, Haus u. s. w., aus der sinnlichen Wahrnehmung schöpfen. Die ganz klare und deutliche Vorstellung z. B. von einer Tanne ist offenbar nicht das von mir nur gedachte, von der sinnlichen Wahrnehmung ferne, blasse Schattenbild des Begriffes, noch das Erinnerungsbild im Gedächtnis; vielmehr ganz klar und deutlich ist nur die sinnliche Anschauung der vor uns stehenden Tanne durch unmittelbare Wahrnehmung. Bei all solchen empirisch gewonnenen Vorstellungen ist das klare Anschauungsbild das mit Sinnen draussen wahrgenommene Ding. In der Mathematik verhält es sich gerade umgekehrt: hier ist die klare

und vollendete Anschauung z. B. der geraden Linie rein in meiner innerlichen Vorstellung, während die sinnliche Wahrnehmung nur das rohere Abbild derselben zeigt. Dort ist der sinnliche Wahrnehmungseindruck das Original, das innere Bild die Kopie; hier ist das innere Bild das Original, und der sinnliche Wahrnehmungseindruck die Kopie. Und mit der Zahl ist es gerade so: die reine Zahl ist nur in uns; dort draussen ist sie nie.

Daher schlägt auch der Mathematiker bei der Entdeckung und Begründung seiner Wahrheiten ein ganz merkwürdiges und nur ihm allein eigentümliches Verfahren ein. Wenn wirklich die mathematischen Wahrheiten ihre Originalien dort draussen extra animam hätten, von denen die in anima nur Kopieen wären, warum begiebt sich da der kluge Mathematiker nicht auf Entdeckungsreisen nach mathematischen Neuheiten, wie der Naturforscher auf Entdeckungsreisen nach Neuheiten in der Pflanzen- und Tierwelt ausgeht? Der Mathematiker braucht sich nicht aus seinem Zimmer zu rühren und weiss doch, dass die von ihm gefundene neue Wahrheit Geltung hat, wo immer ein Mensch räumlich und zeitlich vorstellen mag.

„Aber im stillen Gemach entwirft bedeutende Zirkel
Sinnend der Weise, beschleicht forschend den schaffenden Geist,"

sagt Schiller (im „Spaziergang") undbezeichnet damit in durchaus zutreffender Weise die Eigentümlichkeit des Forschens und Entdeckens des Mathematikers im Unterschiede von dem Naturforscher, welcher, wie der Dichter sagt,

„Prüft der Stoffe Gewalt, der Magnete Hassen und Lieben,
Folgt durch die Lüfte dem Klang, folgt durch den Äther dem Strahl."

Jener beschleicht forschend den schaffenden Geist, dieser die schaffende Natur; jener die apriorischen Elemente, dieser die aposteriorischen. Der schaffende Geist ist im Menschen, die schaffende Natur ausser dem Menschen; der Mathematiker hat daher all sein Forschungsmaterial bei sich, der Naturforscher muss es erst aufsuchen; jener muss nur in sich, dieser stets ausser sich gehen.

Und wie seine Entdeckungsmethode ist auch des Mathematikers Beweismethode völlig verschieden von der des Empirikers. Dieser muss stets induktiv beweisen, der Mathematiker nicht: an einem Beispiele zeigt er die absolute Allgemeingültigkeit seiner Gesetze. Jener bedarf stets unzählig vieler Fälle und bringt gleichwohl seine Gesetze vielfach noch nicht einmal über eine anfechtbare Wahrscheinlichkeit hinaus; um die Eigentümlichkeit einer Pflanze zu entdecken, welche nämlich mit der Längsachse ihrer Blätter stets in der Richtung von Norden nach Süden weist, muss der Naturforscher nach Texas und Oregon reisen. Um alle Gesetze der Mathematik kennen zu lernen, braucht der Mathematiker nur in sich selbst Umschau zu halten und kann doch mit absoluter Sicherheit behaupten, dass seine Gesetze in Texas so gut gelten wie in Deutschland. Was geht den Mathematiker die Zahl der Fälle an, die dem Empiriker alles sein muss! Jener braucht nicht erst 500 Dreiecke vorzuführen, um zu zeigen, dass in jedem Dreieck die Summe der Winkel gleich zwei Rechten ist. Wie wäre alles dieses möglich, wenn nicht alle mathematischen Vorstellungen sozusagen Blüten wären, welche aus dem Geistesbaum des Menschen selbst herauswachsen, wenn nicht das Räumlich- und Zeitlichanschauen die apriorischen Eigenformen des Menschengeistes selbst wären? Kämen die mathematischen Vorstellungen von aussen hereingeschneit, dann würde die empirische Beweisart auch in ihrem Gebiete angewendet und gefordert werden müssen. Da sie aber mit absoluter Notwendigkeit aus dem Geistesinneren herausquillen, so sind sie auch für alle Menschengeister absolute Wahrheiten.

Auf eine andere Eigentümlichkeit der Mathematik ist noch hinzuweisen. Alle anderen Wissenschaften müssen, um das Wesen ihrer Gegenstände kennen zu lernen, der Hauptsache nach analytisch verfahren. Da ist z. B. einem Forscher ein Organismus gegeben. Jeder Organismus ist ein unendlich verwickeltes Objekt. Der Forscher muss ihn in seine Teile zerlegen, ihn analysieren, um nach und nach in seine Geheimnisse einzudringen. Umgekehrt verfährt der Hauptsache nach der Mathematiker synthetisch: ihm sind allereinfachste Vorstellungen wie die Linie, das Eins u. s. f.

gegeben, und nun konstruiert er selbst alle die vielfältigen Formeln daraus, die den Inhalt seiner Wissenschaft ausmachen. Der Mathematiker macht sich seine Objekte selbst, der Naturforscher findet sie fertig vor. Diesem ist sein verwickeltes Objekt undurchsichtig und dunkel, jenem ist sein Objekt bis in die kleinste Partikel hinein anschaulich und klar; jener vermehrt seine Wissenschaft durch fortgesetzte neue Analysen, dieser konstruiert sie durch fortgesetzte neue Synthesen.

Und dabei hat der Mathematiker noch den Vorteil zu wissen, dass seine klaren und deutlichen Sätze für allen Raum und alle Zeit schlechthin passen und auf sie anwendbar sind; und hier erklärt sich denn, warum ein jedes Wissen den Charakter eines zweifellos sicher erkannten oder eines sog. exakten Wissens erst dadurch bekommt, dass es in feste mathematische Formen und Formeln gebracht wird. Denn da der Menschengeist in Raum und Zeit alles empirische Sinnesmaterial auffassen muss, so giebt es keinen von uns erfassbaren Stoff, der schliesslich nicht in die Formen und Formeln der mathematischen Auffassung sich einschmiegen liesse, und so erklärt es sich, warum erst dann eine empirische Wissenschaft uns den Titel einer exakten zu verdienen scheint, wenn wir sie in mathematischer Weise zu behandeln, d. h. ihre Qualitäten auf Quantitäten zurückzuführen oder durch Quantitäten darzustellen vermögen. So universell an Bedeutung für den menschlichen Geist ist die Mathematik nur, weil sie aus den Grundformen dieses Geistes selbst hervorgeht, oder besser gesagt, weil sie die Wissenschaft ist, welche die in diesen Grundformen unbewusst liegenden Gesetze zum Bewusstsein erhebt. Weil die empirischen Wissenschaften das Material ihrer Forschung nicht aus den konstanten Grundformen des Menschengeistes ziehen, sondern aus den wechselnden Eindrücken der Sinnenwelt, so ist auch kein Empiriker hinsichtlich der Exaktheit und Beweiskraft seiner Sätze so gut daran wie der Mathematiker. Und wenn der Physiologe an zehntausend Tieren erwiesen hat, dass ihr Blutumlauf stets in einer Richtung erfolgt, so ist doch immer noch der Zweifel möglich, ob es nicht Tiere gäbe, bei denen der Blutumlauf seine Richtung periodisch wechselt, ein

Zweifel, welcher durch die Beobachtung des Blutumlaufes der Ascidien bestätigt wurde.

Alle die hier angestellten Betrachtungen führen uns stetig auf denselben Satz zurück, dass nämlich das eigentümliche Wesen der Mathematik nur dadurch erklärbar wird, dass Raum und Zeit reine Anschauungen a priori sind; dass also das Wesen der Mathematik selbst einen der besten Beweise für die Apriorität von Raum und Zeit bildet. Die Apriorität von Raum und Zeit ist der Realgrund der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der Mathematik; die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der Mathematik ist umgekehrt ein Erkenntnisgrund für die Apriorität von Raum und Zeit.

Es möge hier anhangsweise noch eine Stelle aus Schopenhauers Hauptwerk: „Die Welt als Wille und Vorstellung" mitgeteilt werden, welche sich auf die Euklidische Beweismethode in der Geometrie bezieht, und welcher wir wegen ihrer Tragweite eine kurze Besprechung widmen wollen*): Wenn wir nun mit unserer Überzeugung", sagt Schopenhauer, „dass die Anschauung die erste Quelle aller Evidenz, und die unmittelbare oder vermittelte Beziehung auf sie allein absolute Wahrheit ist, dass ferner der nächste Weg zu dieser stets der sicherste ist, da jede Vermittlung durch Begriffe vielen Täuschungen aussetzt; — wenn wir, sage ich, mit dieser Überzeugung uns zur Mathematik wenden, wie sie von Eukleides als Wissenschaft aufgestellt und bis auf den heutigen Tag im ganzen geblieben ist; so können wir nicht umhin, den Weg, den sie geht, seltsam, ja, verkehrt zu finden. Wir verlangen die Zurückführung jeder logischen Begründung auf eine anschauliche; sie hingegen ist mit grosser Mühe bestrebt, die ihr eigentümliche, überall nahe, anschauliche Evidenz zu verwerfen, um ihr eine logische zu substituieren. Wir müssen finden, dass dies ist, wie wenn Jemand sich die Beine abschnitte, um mit Krücken zu gehen, oder wie wenn der Prinz, im ‚Triumph der Empfindsamkeit' aus der wirklichen schönen Natur flieht, um sich an einer Theaterdekoration, die sie nachahmt, zu erfreuen. — Ich muss hier an dasjenige erinnern, was ich im sechsten Kapitel der Abhandlung über

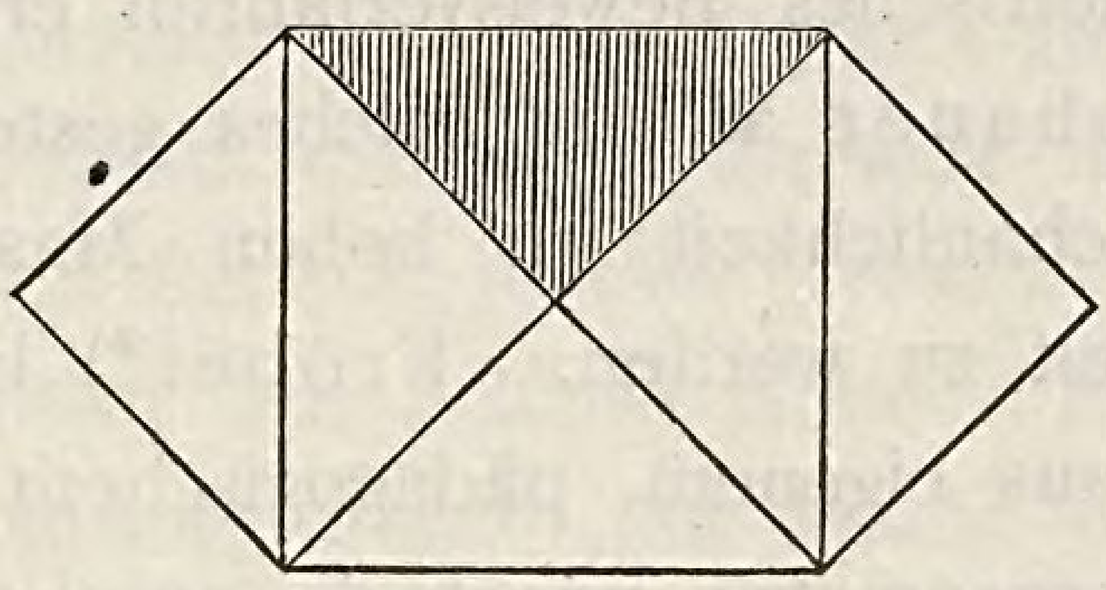
*) Bd. I. S. 82 f.

den Satz vom Grunde gesagt habe, und setze es als dem Leser in frischem Andenken und ganz gegenwärtig voraus; sodass ich hier meine Bemerkungen daran knüpfe, ohne von neuem den Unterschied auseinanderzusetzen zwischen dem blossen Erkenntnisgrund einer mathematischen Wahrheit, der logisch gegeben werden kann, und dem Grunde des Seins, welcher der unmittelbare, allein anschaulich zu erkennende Zusammenhang der Teile des Raumes und der Zeit ist, die Einsicht, in welchen allein wahre Befriedigung und gründliche Kenntnis gewährt, während der blosse Erkenntnisgrund stets auf der Oberfläche bleibt, und zwar ein Wissen, dass es so ist, aber keines, warum es so ist, geben kann. Eukleides ging diesen letzteren Weg, zum offenbaren Nachteil der Wissenschaft. Denn z. B. gleich anfangs, wo er ein für allemal zeigen sollte, wie im Dreieck Winkel und Seiten sich gegenseitig bestimmen und Grund und Folge voneinander sind, gemäss der Form, die der Satz vom Grunde im blossen Raume hat, und die dort, wie überall, die Notwendigkeit giebt, dass Eines so ist, wie es ist; weil ein von ihm ganz verschiedenes Anderes so ist, wie es ist; statt so in das Wesen des Dreiecks eine gründliche Einsicht zu geben, stellt er einige abgerissene, beliebig gewählte Sätze über das Dreieck auf und giebt einen logischen Erkenntnisgrund derselben, durch einen mühseligen, logisch gemäss dem Satze des Widerspruchs geführten Beweis. Statt einer erschöpfenden Erkenntnis dieser räumlichen Verhältnisse, erhält man daher nur einige beliebig mitgeteilte Resultate aus ihnen und ist in dem Falle, wie jemand, dem die verschiedenen Wirkungen einer künstlichen Maschine gezeigt, ihr innerer Zusammenhang und Getriebe aber vorenthalten wurde. Dass, was Eukleides demonstriert, alles so sei, muss man, durch den Satz vom Widerspruch gezwungen, zugeben: warum es aber so ist, erfährt man nicht. Man hat daher fast die unbehagliche Empfindung, wie nach einem Taschenspielerstreich, und in der That sind einem solchen die meisten Eukleidischen Beweise auffallend ähnlich. Fast immer kommt die Wahrheit durch die Hinterthür herein, indem sie sich per accidens aus irgend einem Nebenumstand ergiebt. Oft schliesst ein apagogischer Beweis alle Thüren, eine

nach der andern, zu, und lässt bloss die eine offen, in die man nun bloss deswegen hinein muss. Oft werden, wie im Pythagorischen Lehrsatze, Linien gezogen, ohne dass man weiss warum: hinterher zeigt sich, dass es Schlingen waren, die sich unerwartet zuziehen und den Assensus des Lernenden gefangen nehmen, der nun verwundert zugeben muss, was ihm seinem inneren Zusammenhange nach völlig unbegreiflich bleibt, so sehr, dass er den ganzen Eukleides durchstudieren kann, ohne eigentliche Einsicht in die räumlichen Verhältnisse zu gewinnen, sondern statt ihrer nur einige Resultate aus ihnen auswendig lernt. Diese eigentlich empirische und unwissenschaftliche Erkenntnis gleicht der des Arztes, welcher Krankheit und Mittel dagegen, aber nicht den Zusammenhang beider kennt. Dieses alles aber ist die Folge, wenn man die einer Erkenntnisart eigentümliche Weise der Begründung und Evidenz grillenhaft abweist und statt ihrer eine ihrem Wesen fremde gewaltsam einführt. Indessen verdient übrigens die Art, wie von Eukleides dieses durchgesetzt ist, alle Bewunderung, die ihm so viele Jahrhunderte hindurch geworden und so weit gegangen ist, dass man seine Behandlungsart der Mathematik für das Muster aller wissenschaftlichen Darstellung erklärte, nach der man sogar alle anderen Wissenschaften zu modeln sich bemühte, später jedoch hiervon zurückkam, ohne sehr zu wissen, warum. In unseren Augen kann jene Methode des Eukleides in der Mathematik dennoch nur als eine sehr glänzende Verkehrtheit erscheinen. Nun lässt sich aber wohl immer von jeder grossen, absichtlich und methodisch betriebenen, dazu vom allgemeinen Beifall begleiteten Verirrung, sie möge das Leben oder die Wissenschaft betreffen, der Grund nachweisen in der zu ihrer Zeit herrschenden Philosophie Erst zweitausend Jahre später daher wird die Lehre Kants, welche so grosse Veränderungen in allem Wissen, Denken und Treiben der europäischen Völker hervorzubringen bestimmt ist, auch in der Mathematik eine solche veranlassen. Denn erst nachdem wir von diesem grossen Geiste gelernt haben, dass die Anschauungen des Raumes und der Zeit von der empirischen gänzlich verschieden, von allem Eindruck auf die Sinne gänzlich unabhängig, diesen bedingend, nicht durch

ihn bedingt, d. h. a priori sind, und daher dem Sinnentruge gar nicht offen stehen, erst jetzt können wir einsehen, dass des Eukleides logische Behandlungsart der Mathematik eine unnütze Vorsicht, eine Krücke für gesunde Beine ist, dass sie einem Wanderer gleicht, der nachts einen hellen, festen Weg für ein Wasser haltend, sich hütet ihn zu betreten, und stets daneben auf holprigem Boden geht, zufrieden, von Strecke zu Strecke an das vermeinte Wasser zu stossen. Erst jetzt können wir mit Sicherheit behaupten, dass, was bei der Anschauung einer Figur sich uns als notwendig ankündigt, nicht aus der auf dem Papier vielleicht sehr mangelhaft gezeichneten Figur kommt, auch nicht aus dem abstrakten Begriff, den wir dabei denken, sondern unmittelbar aus der uns a priori bewussten Form aller Erkenntnis: diese ist überall der Satz vom Grunde: hier ist sie, als Form der Anschauung, d. i. Raum, Satz vom Grunde des Seins; dessen Evidenz und Gültigkeit aber ist ebenso gross und unmittelbar, wie die vom Satze des Erkenntnisgrundes, d. i. die logische Gewissheit. Wir brauchen und dürfen also nicht, um bloss der letzteren zu trauen, das eigentümliche Gebiet der Mathematik verlassen, um sie auf einem ihr ganz fremden, dem der Begriffe, zu beglaubigen. Halten wir uns auf jenem der Mathematik eigentümlichen Boden, so erlangen wir den grossen Vorteil, dass in ihr nunmehr das Wissen, dass etwas so sei, eins ist mit dem, warum es so sei; statt dass die Eukleidische Methode beide gänzlich trennt und bloss das erstere, nicht das letztere erkennen lässt Sind wir doch in der Physik nur dann befriedigt, wenn die Erkenntnis, dass etwas so sei, vereint ist mit der, warum es so ist: dass das Quecksilber in der Torricellianischen Röhre 28 Zoll hoch steht, ist ein schlechtes Wissen, wenn nicht auch hinzukommt, dass es so vom Gegengewicht der Luft gehalten wird. Aber in der Mathematik soll uns die qualitas occulta des Zirkels, dass die Abschnitte jeder zwei in ihm sich schneidenden Sehnen stets gleiche Rektangel bilden, genügen? Dass es so sei, beweist freilich Eukleides im 35. Satze des dritten Buches: das Warum steht noch dahin. Ebenso lehrt der Pythagorische Lehrsatz uns die qualitas occulta des

rechtwinkligen Dreiecks kennen: des Eukleides stelzbeiniger, ja, hinterlistiger Beweis verlässt uns beim Warum, und beistehende, schon bekannte, einfache Figur giebt auf einen Blick weit mehr als jener Beweis Einsicht in die Sache und innere feste Überzeugung von jener Notwendigkeit und von der Abhängigkeit jener Eigenschaft vom rechten Winkel:



Auch bei ungleichen Katheten muss es sich zu einer solchen anschaulichen Überzeugung bringen lassen, wie überhaupt bei jeder möglichen geometrischen Wahrheit, schon deshalb, weil ihre Auffindung allemal von einer solchen angeschauten Notwendigkeit ausging, und der Beweis erst hinterher hinzu ersonnen ward: man bedarf also nur einer Analyse des Gedankenganges bei der ersten Auffindung einer geometrischen Wahrheit, um ihre Notwendigkeit anschaulich zu erkennen. Es ist überhaupt die analytische Methode, welche ich für den Vortrag der Mathematik wünsche, statt der synthetischen, welche Eukleides gebraucht hat. Allerdings aber wird dies bei komplizierten mathematischen Wahrheiten sehr grosse, jedoch nicht unüberwindliche Schwierigkeiten haben. Schon fängt man in Deutschland hin und wieder an, den Vortrag der Mathematik zu ändern und mehr diesen analytischen Weg zu gehen. Am entschiedensten hat dies Herr Kosack, Lehrer der Mathematik und Physik am Gymnasium zu Nordhausen, gethan, indem er dem Programm zur Schulprüfung am 6. April 1852 einen ausführlichen Versuch, die Geometrie nach meinen Grundsätzen zu behandeln, beigegeben hat. — Um die Methode der Mathematik zu verbessern, wird vorzüglich erfordert, dass man das Vorurteil aufgebe, die bewiesene Wahrheit habe irgend einen Vorzug vor der anschaulich erkannten, oder die logische, auf dem Satze vom Wider-

spruch beruhende, vor der metaphysischen, welche unmittelbar evident ist und zu der auch die reine Anschauung des Raumes gehört."

Schopenhauer dringt also auf grössere Anschaulichkeit des Beweisverfahrens aus der Natur des Raumes heraus, der selbst reine Anschauung ist. Es scheint aber Schopenhauer nicht bekannt geworden zu sein (sonst würde er es wohl erwähnt haben), dass bereits einer unserer hedeutendsten Pädagogen, Friedrich Fröbel, ein geometrisches Beweisverfahren ersonnen hat, welches alle von Schopenhauer an ein solches gestellten Ansprüche der unmittelbaren Anschaulichkeit im hohen Masse erfüllt und wert ist, weiter entwickelt zu werden. Fröbel*) hat, unabhängig von Schopenhauer, aus eigenem, pädagogischem Instinkte die Hauptsätze der Elementargeometrie ungemein anschaulich durch Faltung und Entfaltung von Blättern Papier dargestellt; durch seine, in den verschiedensten Richtungen zerlegbaren und teilbaren hölzernen Würfel kommen die Elementarsätze der Stereometrie ebenfalls zum unmittelbaren Verständnis, wie diese Zerteilung in Verbindung mit dem Legen von Stäbchen zugleich dazu dient, die arithmetischen Grundvorstellungen durch Anschauung zur Klarheit zu entwickeln. Dass eine solche anschaulichere Darstellung der geometrischen und arithmetischen Elementarsätze für den ersten Unterricht des Kindes von hoher Bedeutung ist, liegt auf der Hand; und die grosse Abneigung, welche die Kinder vielfach gegen diese Disciplinen zeigen, weil sie ihnen zu abstrakt vorgetragen werden, würde entschieden schwinden, wenn diese Methode Fröbels allgemeinere Anwendung fände. Doch wollen wir auch nicht unterlassen, einen Punkt hervorzuheben, der diese anschauliche Art der Beweisführung immerhin als eine einseitige, und wenn sie allein gehandhabt werden sollte, ungenügende erkennen lässt. Auch die logische Beweisführung Euklids hat ihren guten Sinn und Grund. Macht sich in ihr auch die Logik zu breit, so ist damit doch noch nicht gesagt, dass man bei jenem anschaulicheren Verfahren der Logik entraten könne: Im Gegenteil, soll durch jenes Verfahren überhaupt Verständnis

*) Friedrich Fröbel, gesammelte pädagogische Schriften, herausgegeben von Wichard Lange. Bd. III. 2. Aufl. 1874. S. 371—388: Kinderbeschäftigung. Anleitung zum Papierfalten. S. 389—415: Das Stäbchenlegen.

erzielt werden, so muss das Beste dazu immer noch die logische Überlegung thun, wenn dieselbe hier auch mehr unbewusst und abgekürzt auftritt. Will ich mir auch durch blosse Anschauung an jener obigen Figur die Wahrheit des Pythagoreischen Lehrsatzes zur Einsicht bringen, so muss ich doch stets Vergleiche anstellen und Schlüsse machen: ich muss erkennen, dass alle Dreiecke ihren Seiten und Winkeln nach gleich sind; dass folglich das eine ausserhalb des grossen Quadrats gelegene Dreieck gleich dem einen innerhalb desselben Quadrats gelegenen Dreieck ist, und dass es mit dem an der anderen Seite liegenden Dreieck sich ebenso verhält. Daraus muss ich dann den Schluss ziehen: Folglich ist jedes der beiden Kathetenquadrate gleich der Hälfte des Hypotenusenquadrates, mithin u. s. w. Also auch hier schliesse ich nach logischen Gesetzen; der Unterschied ist nur, dass ich es hier mit grosser Schnelligkeit wie mit einem Blick thun kann. Wenn man also meint, die Anschauung entbehre des logischen Schliessens und könne desselben entbehren, so irrt man sich. Wir werden in einem späteren Kapitel sogar ausdrücklich zu beweisen haben, dass das tiefste Grundelement unseres Bewusstseins überhaupt das ist, was wir die Kausalsynthese nennen, dessen Ausdruck der Satz vom Grunde ist. Die Notwendigkeit, kausal vorzustellen, bezieht sich auf alle Gebiete des menschlichen Geistes, folglich auch auf den Raum und die Zeit, wie auf sämtliche Wahrnehmungen und Begriffe. Mithin, da aus dieser Kausalitätsfunktion des Geistes alle sog. logischen Denkgesetze folgen, so können wir uns auch räumlich nichts klar vorstellen, wenn wir es nicht in den aus der Kausalität hervorgehenden notwendigen Formen vorstellen, d. h. wenn wir nicht rascher oder langsamer, bewusster oder weniger bewusst nach logischen Gesetzen verfahren. So liegt mithin auch dieser Anschauungsmethode die Logik immer zu Grunde, wie es denn überhaupt ein grosser Irrtum wäre, zu meinen, dass man ohne das logische Schlussverfahren in irgend welcher Anschauung auch nur einen Schritt thun könnte, was die spätere Erörterung zur vollen Einsicht erheben wird. Ist es also einerseits der Geistesart eines mehr sinnlich anschauenden als mit bewusster Logik denkenden Schülers gegenüber psychologisch richtig und wichtig, das geo-

metrische Beweisverfahren anschaulicher zu gestalten, als dies bei Euklid der Fall ist, so würde doch in der allzu einseitig betonten und angewendeten Anschaulichkeit gewiss eine grosse Verführung zur Oberflächlichkeit liegen; man würde die blosse ungefähre Ahnung und annähernde Abschätzung der Natur eines Grössenzusammenhanges, wie sie eine klare Anschauung instinktiv mit sich bringt, vielfach schon mit demjenigen, erst allein genügenden Verständnis verwechseln, welches lediglich aus der successiven Klarmachung der Beziehungen durch logische Urteile und Schlüsse erzeugt wird. Die Schopenhauer-Fröbelsche Beweisart ist vortrefflich für den elementaren Unterricht in der Raum- und Zahlenwissenschaft; aber wie wollte man über die Elemente auch nur im geringsten hinauskommen, wenn nicht durch Hinzufügung und strikteste Anwendung des logischen Verfahrens, wodurch erst die Unterschiede scharf hervorgehoben und die Beziehungen genau fixiert werden! Ihre pädagogische Kraft für die Disciplinierung des Geistes bewährt die Mathematik überhaupt erst durch die Gewöhnung an jene strenge logische Folgerichtigkeit, mit welcher sie ihre Wahrheiten abzuleiten und darzustellen versteht.

5) Die metamathematischen Spekulationen über den Raum.

Aus der Mathematik heraus sind in den letzten fünfzig Jahren Spekulationen erwachsen, welche in höchst eigentümlicher Weise die Kantischen Lehren über das Wesen des Raumes bestätigen. Alle diese Spekulationen liegen im Verfolg und Verlauf jenes Weges, welchen Descartes zuerst für die Geometrie eröffnete, und auf welchem man von dem Gebundensein an konkrete, sinnlich wahrnehmbare Raumgebilde zu immer weiter getriebenen Abstraktionen hinsichtlich der Raumvorstellungen vermittelst der Übersetzung von Raumgrössen in Zahlengrössen gelangte. Die griechischen Geometer verstanden nur solche Raumgebilde zu untersuchen, von denen sie mit mechanischen Hülfsmitteln, wie dem Lineal, Zirkel und Kegel, auf cirkularer Basis sich eine sinnlich-konkrete Anschauung herstellen konnten. So blieben sie hinsichtlich der geometrischen

Vorstellungen von der sinnlichen Wahrnehmung völlig abhängig und kamen nicht zu der Freiheit abstrakterer, begrifflicher Spekulationen und zu den daraus hervorgehenden höheren Kombinationen. Schon Platon erhob nach Plutarch seinen Tadel dagegen, „weil so der Vorzug der Geometrie verdorben und aufgehoben werde, sofern man sie wieder auf den sinnlichen Standpunkt zurückführe, statt sie in die Höhe zu heben und mit ewigen und körperlosen Bildern zu beschäftigen.“*) Damit hing zusammen, dass die griechischen Geometer alle geometrischen Grössengebilde als etwas Fertiges, Gegebenes, Seiendes betrachteten, die Entstehung und das Werden derselben aber nicht ins Auge fassten. Die Definitionen Euklids erklären z. B. den Punkt für die Grenze der geraden Linie, die Linie für die Grenze der Fläche, die Fläche für die Grenze des Körpers; der uns geläufigen Anschauung, dass die Linie durch die Bewegung eines Punktes, die Fläche durch die Bewegung einer Linie u. s. w. erzeugt werde, steht er noch fern. Zumal die Lehre von den Kurven und gesetzmässig gekrümmten Flächen blieb deshalb sehr unentwickelt, da man die gesetzlichen Verhältnisse derselben nur mit beschränkten mechanischen Hülfsmitteln sich anschaulich machen, nicht aber aus freier, geistig abstrakterer Kombination heraus zu erschliessen verstand. Dieser Zustand herrschte während des ganzen Mittelalters, und es war deshalb ein grosser Fortschritt, als Descartes in seiner Erfindung der analytischen Geometrie die Erforschung der Raumgrössen von der Grundlage der äusseren Sinneswahrnehmung und ihren Schranken losriss, die Raumgrössen in Zahlengrössen darzustellen lehrte und somit die Leichtigkeit, mit welcher der Geist die Zahlen zu kombinieren weiss, auch in die Behandlung der Raumgrössen einzuführen verstand.

Jeder Punkt in einer Ebene — davon ging Descartes aus — kann durch zwei Zahlen ausgedrückt werden. Diese Zahlen geben die Längen von zwei geradlinigen Strecken an, welche von

*) Hankel, Geschichte der Mathematik, p. 155. Vgl. übrigens: A. Harnack, „über den allgemeinen Raumbegriff und seine Anwendbarkeit in der Naturforschung“ in den Sitzungsberichten der naturw. Gesellschaft Isis, Heft III und IV. 1878.

diesem Punkte nach bestimmten Richtungen gezogen sind, und durch welche die relative Lage dieses Punktes in Beziehung auf einen anderen Punkt derselben Ebene in eindeutiger Weise bestimmt ist. Diese Koordinatenbestimmung Descartes' wurde später von den Mathematikern Parent und Joh. Bernoulli auf den Raum von drei Dimensionen angewendet. Hiernach bestimmt die analytische Geometrie einen Punkt im Raume vollkommen unzweideutig durch drei Koordinaten. Kennt man die Länge von drei Senkrechten, die von einem Punkte aus auf drei Koordinatenebenen gefällt sind, so ist dadurch dieser Punkt vollkommen eindeutig bestimmt. Um dies anschaulich zu machen, denke man sich, es solle ein Punkt in einem Zimmer genau bestimmt werden; so sind die Zimmerdecke und zwei aneinanderstossende Wände als drei sich rechtwinklig schneidende Koordinatenebenen zu betrachten. Wenn man nun von dem zu bestimmenden Punkte ein Perpendikel auf die Decke und je eins auf je eine der beiden Wände fällt, und die Länge dieser Senkrechten bekannt ist, so ist der Punkt in seiner Lage damit genau fixiert. Auf dieser Thatsache beruht der mathematisch-analytische Charakter des Raumes, und es können somit durch algebraische Formeln Örter und Gestalten in verschiedenen Beziehungen und Verhältnissen, ganz unabhängig von der sinnlichen Anschauung, entwickelt werden. Gerade weil die analytische Geometrie algebraisch verfährt und nicht mehr an die unmittelbare sinnliche Anschauung gebunden ist, ist sie offenbar verhältnismässig abstrakterer Natur; sie ist im mathematischen Gebiete bereits ein Operieren mit allgemeinen Vorstellungen, unabhängig von den Einzelanschauungen, und Descartes konnte mit Recht von sich rühmen, dass „er in völlig unbegrenzter Weise den Weg zur Lösung geometrischer Aufgaben gefunden habe"; da, wo es sich in der Geometrie also um weiter führende allgemeinere Spekulationen handelt, bietet die analytische Geometrie gerade die geeigneten Hülfsmittel dar, und mit ihrer Hülfe geschah es auch, dass man in neuester Zeit über den bisher ausschliesslich geltenden Begriff des Raumes von drei Dimensionen hinaus zu einer Verallgemeinerung des Raumbegriffes gelangte, dergestalt, dass unser empirischer Raum von drei

Dimensionen schliesslich nur noch als ein Spezialfall des allgemeinen Raumbegriffs erscheinen konnte.

Wenn in der geschilderten Weise die Geometrie zu immer grösserer Abstraktion gelangte, so galten doch immer noch trotz ihrer Unbeweisbarkeit die Axiome und Postulate Euklids als die völlig notwendige und in keiner Weise antastbare Grundlage einer jeden möglichen geometrischen Wissenschaft. Denn auch der Raum von drei Dimensionen galt bis in die neueste Zeit hinein als der alleinige und einzig mögliche Raum, und mit der Voraussetzung desselben, als gewissermassen des absoluten Raumes an sich, wurden auch die Euklidischen Axiome und die Euklidische Geometrie überhaupt als ewige Wahrheiten von absoluter Gültigkeit betrachtet, und es kam niemandem der Gedanke, dass sie möglicherweise nur eine relative Geltung (nämlich bloss für die menschliche Art des Raumanschauens) zu beanspruchen das Recht haben möchten. — Nun bildet besonders das 11. Axiom (oder das 5. Postulat) Euklids die Grundlage fast der gesamten Planimetrie und Stereometrie. Dies Axiom sagt aus, dass zwei gerade Linien, welche von einer dritten so geschnitten werden, dass die inneren Gegenwinkel an einer Seite dieser Transversale zusammen kleiner als zwei Rechte sind, bei hinreichender Verlängerung auf der Seite der Transversale, wo die Summe der inneren Gegenwinkel kleiner als zwei Rechte ist, sich in einem Punkte schneiden. Aus diesem Axiom, welches auf die Bildung des Dreiecks hinausläuft, geht dann notwendig der Satz hervor, dass die Winkelsumme im Dreieck gleich zwei Rechten ist, von welchem Satze aus bekanntlich fast alle Beweise der Geometrie ihre Begründung herleiten. Dieser Satz wurde denn auch als eine ewige Wahrheit an sich von niemand in Zweifel gezogen, bis vor einigen Decennien der Mathematiker Lobatschewsky, Professor der Mathematik in Kasan, in Crelles Journal für reine und angewandte Mathematik einen Aufsatz unter dem Titel „Imaginäre oder antieuklidische Geometrie" veröffentlichte, in welchem er die scheinbar paradoxe Annahme machte, dass die Winkelsumme im Dreieck kleiner als 180^0 sei. Von dieser Annahme ausgehend, zeigte er, dass damit eine von der Euklidischen völlig abweichende Geometrie zu Tage treten müsse, und sprach

zum erstenmal den Gedanken aus, dass ganz andere Arten von Geometrie und geometrischen Betrachtungen als die unsrige wohl möglich sein möchten; d. h. also, dass unsere Euklidische Geometrie wohl nur einer Raumanschauung unter vielen, nämlich der speziell menschlichen, ihren Ursprung verdanke, mithin auch bloss relative und keine absolute Geltung besitze. Der Gedanke, so sehr er anfangs nur eine paradoxe Spielerei zu sein schien, gewann endlich doch mehr und mehr Boden, und es waren zuerst Gauss, später Riemann, welche diesen Gedanken ergriffen und in ganz eigentümlicher und von der Lobatschewskys abweichenden Weise weiterführten. Sie, und ebenso Klein, Fechner und Helmholtz, kamen im Verfolg dieser Spekulationen endlich zu dem Resultate, welches nunmehr als eine Fortbildung und Bestätigung der Kantischen Lehre erscheint, dass unser dreidimensionaler Raum keineswegs den Anspruch machen könne, der absolute Raum überhaupt zu sein; dass man vielmehr einen viel allgemeineren Begriff vom Raum aufstellen müsse, innerhalb dessen unser Raum nur als ein Spezialfall zu betrachten sei. Wir wollen nun versuchen, diese schwierigen Spekulationen ihres mathematischen Gewandes möglichst zu entkleiden und sie in eine allgemein verständliche Sprache zu übertragen.*)

Wenn wir auf eine ebene Fläche, z. B. auf eine Wandtafel, eine Figur, etwa ein Dreieck zeichnen, oder es, aus Papier geschnitten, darauf legen, so können wir dies Dreieck auf dieser Fläche hinschieben, wohin wir wollen, ohne dass die Figur dadurch im geringsten eine Veränderung ihrer Gestalt erleidet. — Von einer Kugeloberfläche gilt dasselbe. Auch auf ihr können wir eine Figur z. B. ein Dreieck beliebig verschieben, und doch bleibt dasselbe an allen Stellen der Kugel mit sich identisch. — Ganz anders aber verhält es sich bei einem Ellipsoid, also des Beispiels halber bei einem Ei. Wollen wir eine kleine aus Papier geschnittene Figur, welche am Äquator des Eies fest auf der Eischale aufliegt, nach den Polen des Eies verschieben, so können wir es an diesen

*) Vgl. auch die treffliche Darstellung Liebmanns, o. c. S. 53 ff., woselbst auch genauere Litteraturangaben zu finden sind.

nicht mehr dazu bringen, dass es fest auf der Eischale aufliegt, wenn wir nicht die Gestalt der Figur verändern; oder umgekehrt, eine kleine Kappe von Papier, die wir dem Pol des Eies fest angepasst aufgesetzt haben, können wir nur unter der Bedingung dem Äquator des Eies anpassen, dass wir die Gestalt der Kappe verändern. Dies kommt daher, dass das Ei nicht überall dieselbe Krümmung besitzt, während die Kugel überall dieselbe Krümmung hat. Die Kugel hat somit auch überall dasselbe Krümmungsmass, sodass also alle Teile ihrer Oberfläche gleich krumm sind, mithin es auch ganz gleichgültig ist, an welche Stelle auf ihr wir eine ihr angepasste Figur hinschieben. Das Ei hat überall ein anderes Krümmungsmass; somit kann auch eine Figur auf ihm nur unter der Bedingung verschoben werden, dass sie sich diesen verschiedenen Krümmungen anpasst d. h. also fortgesetzt ihre Gestalt verändert. — Betrachten wir jetzt noch einen anderen Fall. Wir haben zwei Kugeln A und B, aber von verschiedener Grösse; der Radius der Kugel A sei = 2, der der anderen B = 3. Nun können wir zwar auf jeder der beiden Kugeln eine Figur, welche sich auf ihr befindet, ohne Gestaltveränderung beliebig verschieben; aber wir können nicht eine Figur von der Kugel A auf die Kugel B übertragen, ohne dass diese Figur mit ihrer Ortsveränderung eine Gestaltsveränderung erleidet; denn die zwei Kugeln haben nicht dieselbe Krümmung, sie sind von verschiedenem Krümmungsmass; die übertragene Figur muss sich also einer anderen Krümmung anpassen d. h. ihre Gestalt verändern. — Damit haben wir also den wichtigen Begriff des Krümmungsmasses kennen gelernt und die Einsicht gewonnen, dass nur da, wo dasselbe Krümmungsmass herrscht, sich Figuren versetzen lassen, ohne dass sie ihre Gestalt verändern, oder, wie Liebmann es ausdrückt, dass „nur auf solchen zwei Stellen einer Fläche oder nur auf solchen zwei Flächen, die dasselbe Krümmungsmass besitzen, kongruente Figuren möglich sind.“ Wo dagegen ein verschiedenes Krümmungsmass herrscht, müssen die Figuren in der Versetzung sich verändern.

Auf der ebenen Fläche, wie der Wandtafel, konnten wir die Figuren überallhin verschieben, ohne dass sie ihre Gestalt veränderten. Warum? Die ebene Fläche ist überall vollkommen gleich

eben. Wollen wir jenen Begriff der Krümmung und des Krümmungsmasses auf sie anwenden, so müssen wir sagen: sie besitzt nirgends auch nur die geringste Krümmung; ihr Krümmungsmass ist also überall dasselbe d. h. gar keins; ihr Krümmungsmass ist = 0 in mathematischer Redeweise. Somit kommen wir hier zu einer merkwürdigen Vorstellung von der Ebene, als einer Fläche, welche das Krümmungsmass = 0 hat und sich in ihrem Krümmungsmass nirgends verändert. Fassen wir diesen Gedanken einmal ganz in abstracto auf, so können wir, rein logisch und begrifflich, als Gegensatz zu dieser ebenen Fläche uns eine Fläche denken (ganz unbekümmert darum, ob es erfahrungsmässig eine solche giebt), in welcher das Krümmungsmass nicht stets identisch bleibt, sondern sich fortwährend verändert. Dann bekämen wir folgende begriffliche Unterscheidung hinsichtlich der Fläche: 1. Flächen mit stets identischem Krümmungsmass, 2. Flächen mit sich fortgesetzt änderndem Krümmungsmass. — Die erstere Art (die Flächen mit stets identischem Krümmungsmass) könnten wir in drei Unterarten zerlegen, nämlich:

a) in solche, in denen das Krümmungsmass = 0 ist (unsere Ebene);

b) in solche, in denen das Krümmungsmass grösser als 0 ist (die Kugel- oder sphärischen Flächen);

c) in solche, in denen das Krümmungsmass kleiner als 0 ist (Flächen, von denen, da wir uns etwas, das kleiner als 0 ist, offenbar nicht vorstellen können, wir uns eine Anschauung allerdings nie bilden können, die also nur ihrem Begriffe nach im Gegensatz zu jenen beiden anderen Unterarten von uns hingestellt werden können, wodurch mithin weder etwas über ihre Möglichkeit oder gar Wirklichkeit, geschweige Notwendigkeit behauptet werden kann).

Die zweite Art der Flächen mit sich fortgesetzt änderndem Krümmungsmass könnten wir ebenfalls in drei Unterarten zerlegen, nämlich:

a) in solche, deren Krümmungsmass grösser als 0 ist (unsere bekannten Flächen, wie das Ellipsoid);

b) in solche, in denen das Krümmungsmass kleiner als 0 ist; und

c) in solche, in denen das Krümmungsmass wechselnd sowohl grösser als 0, als auch kleiner als 0, als auch gleich 0 ist. (Von diesen beiden letzteren b) und c) können wir aber wiederum

nur in logischer Konstruktion einen Begriff aufstellen, ohne dass diesem in unserer Erfahrung irgend eine mögliche Anschauung entspräche, und ohne dass über Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit derselben das geringste behauptet werden könnte.)

Wenn wir somit sechs verschiedene Arten Flächen unterschieden haben, so müssen wir nun die Frage aufwerfen: In welcher Art und für welche Art gilt denn die Euklidische, also unsere gewöhnliche Planimetrie? Offenbar nur für die Flächen, welche Euklid kannte, und welche wir kennen, nämlich für die Flächen mit stets identischem Krümmungsmass = 0, d. h. für die Ebene und für solche Flächen, welche, wie Cylinder und Kegel, sich aus der Ebene durch Biegung ohne Veränderung der inneren Massverhältnisse bilden lassen; nur in diesen Flächen würde Euklid mit seiner Behauptung, dass die Winkelsumme im Dreieck 180^0 betrage, Recht haben. Wenn es aber eine Fläche gäbe, in welcher das Krümmungsmass kleiner als 0 wäre, so würde in dieser Fläche, die man die pseudosphärische genannt hat, die Euklidische Planimetrie nicht mehr gelten und die Winkelsumme des Dreiecks kleiner als zwei Rechte sein.

Fechner hat in dem zweiten seiner „Vier Paradoxa“ (1846) höchst witzig und geistvoll das Thema behandelt: „Der Raum hat vier Dimensionen“. Um einen Raum von vier Dimensionen zu deduzieren, geht er von dem Verhältnis des stereometrischen zu dem planimetrischen Raume oder von dem Verhältnis des dreidimensionalen zu dem zweidimensionalen Raume aus. Er macht die Fiktion von Wesen, welche nur in zwei Dimensionen, mithin als Flächenwesen leben und vorstellen: „Man denke sich“, sagt er*), „ein kleines buntes Männchen, das in der camera obscura auf dem Papiere herumläuft; da hat man ein Wesen, das in zwei Dimensionen existiert. Was hindert, ein solches Wesen lebendig zu denken? Haben wir doch früher gesehen, dass sich selbst ein Schattenmann lebendig denken lässt. Dass er es ist, wollen wir hier nicht noch einmal behaupten: es ist genug, es einmal gethan zu haben; aber denken kann man sich's doch. Nun,

*) Dr. Mises, Kleine Schriften. Leipzig 1875. S. 260 f.

insofern alles Sehen, Hören, Dichten und Trachten eines bloss in zwei Dimensionen existierenden Wesens auch bloss in diesen zwei Dimensionen beschlossen wäre, so würde es natürlich ebensowenig etwas von einer dritten Dimension wissen können, als wir, die wir nur in drei Dimensionen leben, von einer vierten. Das experimentierende Schatten- oder Farbenmännchen würde ebenso auf seiner Fläche herumlaufen und vergebens nach der dritten Dimension suchen, ebenso vergebens Mikroskope und Fernröhre danach aufspannen, als unser Naturforscher nach der vierten; es kann doch mit dem Blicke sich nicht über die Fläche erheben, sondern nur in der Richtung der Fläche fortblicken. Und das philosophierende Schattenmännchen würde, da seine Begriffe sich unstreitig im Zusammenhange mit seinen Anschauungen bilden würden, ebensowenig über die Zwei als unser Philosoph über die Drei hinauskommen können. Beide würden es also für unmöglich halten, dass eine dritte Dimension existiert, dass sich durch einen Punkt mehr als zwei auf einander rechtwinklige Gerade ziehen lassen. Sie wüssten absolut nicht, wo sie die dritte anbringen sollten." Welche planimetrischen Anschauungen würde nun dieses Flächenmännchen haben? Dieselben Euklidischen wie wir? Dies offenbar nur unter der Bedingung, dass seine Fläche genau dieselbe Ebene wäre, welche wir vorstellen. Sollte aber seine Fläche die pseudosphärische mit dem Krümmungsmass kleiner als 0 sein, so würde auch seine Planimetrie eine von der unsrigen sehr verschiedene sein, und die Winkelsumme des Dreiecks in seiner Anschauung weniger als 180^0 betragen.

Aus dieser Überlegung geht also das wichtige Ergebnis hervor, dass von einer absoluten Gültigkeit der Euklidischen Planimetrie, als ob sie das Wesen eines absoluten Raumes an sich darstellte, keine Rede sein kann; dass vielmehr auch sie nur eine relative Gültigkeit hat, nämlich für den Menschen und ihm gleichartig organisierte Wesen, dass wir aber, wie Kant in der transscendentalen Ästhetik sagt, „von den Anschauungen anderer denkenden Wesen gar nicht urteilen können, ob sie an die nämlichen Bedingungen gebunden seien, welche unsere Anschauung einschränken und für uns allgemein gültig sind."

<table>
<tr><th colspan="6">Fläche</th></tr>
<tr><th colspan="3">I.
Mit überall demselben Krümmungsmass, worin eine Figur durch die Ortsveränderung keine Veränderung ihrer Gestalt erleidet.</th><th colspan="3">II.
Mit fortgesetzt sich änderndem Krümmungsmass, worin eine Figur durch die Ortsveränderung eine Veränderung ihrer Gestalt erleidet.</th></tr>
<tr><th>a</th><th>b</th><th>c</th><th>a</th><th>b</th><th>c</th></tr>
<tr><td>Kr.-M.*) gleich o. = Unsere Ebene: die Winkelsumme im Dreieck gleich 2 R.</td><td>Kr.-M. grösser als o. = Sphärische Fläche (unsere Kugelfläche).</td><td>Kr.-M. kleiner als o. = Pseudosphärische Fläche, nur begrifflich. Winkelsumme im Dreieck kleiner als 2 R.</td><td>Kr.-M. grösser als o. = Unsere Flächen wie das Ellipsoid.</td><td>Kr.-M. kleiner als o = nur begrifflich.</td><td>Kr.-M. fortgesetzt wechselnd: sowohl grösser als o, als auch kleiner als o, als auch gleich o, nur begrifflich.</td></tr>
</table>

*) Kr.-M. = Krümmungsmass.

Wir gehen nun einen Schritt weiter und versuchen, ob wir die hinsichtlich der Fläche gewonnenen logischen Begriffsabstraktionen und -konstruktionen nicht auch auf den stereometrischen Raum von drei Dimensionen übertragen können. Wir wenden also den Begriff des Krümmungsmasses auf den dreidimensionalen Raum an und unterscheiden, wie bei der Fläche, demnach zwei Hauptarten von stereometrischen Räumen: 1. die erste Art, welche Räume mit überall demselben Krümmungsmass umschliesst; 2. die zweite Art, welche Räume mit stets sich veränderndem Krümmungsmass umfasst. — Nun konnte doch auf der Fläche mit stets identischem Krümmungsmass eine jede Figur überallhin transportiert werden, ohne dass sie ihre Gestalt veränderte. Also auch der dreidimensionale Raum mit überall demselben Krümmungsmass ist ein solcher, in welchem die Gestalt jedes Körpers unverändert bleibt, wohin wir den Körper auch verschieben mögen. Ein Würfel also, wohin er auch versetzt werde, bleibt in diesem Raume doch immer der gleiche Würfel. — Auf der Fläche mit fortgesetzt sich änderndem Krümmungsmass änderte eine Figur ihre Gestalt, sobald sie an eine andere Stelle versetzt wurde. Mithin auch der dreidimensionale Raum mit fortgesetzt sich änderndem Krümmungsmass ist ein solcher, in welchem ein Körper seine Gestalt beim Transport fortgesetzt ändert. In diesem Raume bleibt also der Würfel nicht derselbe Würfel, wenn er von einer Stelle nach einer anderen getragen wird, vielmehr verändert er, einem Proteus vergleichbar, seine Gestalt in jedem Moment der Verschiebung; für alles praktische Handeln wäre ein solcher Raum offenbar ein höchst bedenklicher und unheimlicher. Wir wissen, dass in unserem Raume ein Körper seine Gestalt nicht verändert, wenn er versetzt wird. Unser Raum ist also jene zweite Art Raum sicherlich nicht, noch liegt diese zweite Art irgendwie in der Möglichkeit unserer Erfahrung oder anschaulichen Vorstellung. Dieser Raum bleibt also lediglich eine begriffliche Fiktion, ohne dass durch sie über die Möglichkeit, Wirklichkeit oder Notwendigkeit einer ihr entsprechenden Existenz das geringste ausgesagt oder gar bewiesen würde; aus seinem Begriff heraus seine Existenz folgern, hiesse den Fehler des ontologischen Schlusses begehen.

Aus diesen begrifflichen Spekulationen geht aber doch soviel, aber auch nur soviel hervor, dass mehrere Arten von Raumanschauungen denkbar sind. Dies genügt aber, um auch den Gedanken nahe zu legen, dass auch unsere Stereometrie nicht eine absolute, sondern auch nur, wie die Planimetrie, eine relative Gültigkeit hat, nämlich für den Raum mit stets identischem Krümmungsmass, in welchem ein Körper bei der Translokation unverändert bleibt, also für unseren menschlichen Anschauungsraum. Für Wesen, die etwa eine Raumanschauung jener zweiten Art hätten, würde unsere Stereometrie nicht die geringste Beweiskraft besitzen. So sagt demnach auch unsere Stereometrie über die Eigenschaften und Gesetze eines absoluten Raumes an sich, wie man früher meinte, gar nichts aus; sie verkündet vielmehr nur die Gesetze des menschlich-subjektiven Raumes, wobei ganz dahingestellt bleiben muss, welche stereometrischen Anschauungen andere als menschliche Wesen etwa besitzen mögen.

Wenn wir zwei Hauptarten des stereometrischen Raumes unterschieden haben, so können wir nun unsere Begriffsspekulation auch bei ihm noch in derselben Weise weitertreiben, wie bei der Fläche, dadurch nämlich, dass wir die Grösse des Krümmungsmasses (ob dasselbe nun sich stets identisch bleibe oder sich fortgesetzt ändere) unseren Bestimmungen unterwerfen. Das Krümmungsmass kann nämlich auch hier gedacht werden gleich o oder grösser als o oder kleiner als o.

So würden wir zunächst innerhalb der ersten Hauptart drei Unterarten unterscheiden können:

a) den Raum mit überall demselben Krümmungsmass gleich o (der ebene Raum);
b) den Raum mit überall demselben Krümmungsmass grösser als o (den sphärischen Raum);
c) den Raum mit überall demselben Krümmungsmass kleiner als o (den pseudosphärischen Raum).

Von diesen drei Unterarten ist unserer Erfahrung und Anschauung allein zugänglich die Unterart a); b) und c) dagegen sind rein begriffliche Fiktionen.

Innerhalb der zweiten Hauptart würden wir auch drei

Unterarten unterscheiden können, welche aber, wie diese ihre ganze Hauptart selbst, begriffliche Fiktionen bleiben:

a) den Raum mit stets sich veränderndem Krümmungsmass grösser als 0;

b) den Raum mit stets sich veränderndem Krümmungsmass kleiner als 0;

c) den Raum mit stets sich veränderndem Krümmungsmass, welches wechselnd bald grösser als 0, bald kleiner bald gleich 0 ist.

Allerdings müssen wir hierbei mit Hamlet sagen: Worte, nichts als Worte! Denn die Möglichkeit einer anschaulichen Vorstellung solcher Räume ist uns nicht im entferntesten gegeben.

Wir haben damit zwei Hauptarten und sechs Unterarten des stereometrischen Raumes begrifflich entwickelt. Jetzt aber können wir sogar diese sechs Unterarten noch in unendlich viele Raumindividuen, sozusagen, oder Raumexemplare zerlegen, wenn wir nämlich als neues Differenzierungsprinzip die Zahl der Dimensionen einführen, und es können demnach in je einer der sechs Unterarten der zwei Hauptarten so viele, der Zahl der Dimensionen nach verschiedene Raumexemplare eingestellt werden, als Dimensionenanzahlen selbst gedacht werden können, d. h. nämlich: unendlich viele. Hierbei kommt uns nun, wie schon oben angekündigt, das algebraische Verfahren der Analysis zu Hülfe. Unser Raum ist einer von drei Dimensionen; einen zweidimensionalen Raum können wir uns wenigstens annähernd vorstellen, insofern uns die Fläche als Anschauungsbild zu Gebote steht. Aber die Möglichkeit auch nur einer annähernden anschaulichen Vorstellung eines mehr als dreidimensionalen Raumes steht ganz und gar nicht in unserer Macht; den Begriff eines solchen aber aufzustellen, wird uns jetzt nach soviel Übung im Begriffsspekulieren über den Raum umsoweniger schwer fallen, als die analytische Geometrie uns hier mit einer Definition des menschlichen Raumes schon entgegenkommt, an welche wir anknüpfen können. Wir erwähnten schon oben, dass die analytische Geometrie einen Punkt im Raume völlig eindeutig durch drei Koordinaten bestimme. Daraus entwickelt sich nun die folgende analytische Definition des mensch-

lichen, dreidimensionalen Raumes: „Eine dreifach ausgedehnte Mannigfaltigkeit oder ein Raum von drei Dimensionen ist ein solcher Raum, in welchem das Einzelne oder der Punkt durch drei Koordinaten oder unabhängig variable Grössen jederzeit eindeutig bestimmt ist.“*) Nun besteht das Verfahren der analytischen Geometrie darin, statt konkreter und bestimmter Zahlen die abstrakten, unbestimmten, algebraischen Zahlen zu setzen. Wir wenden dies Verfahren in jener Definition in Beziehung auf die Zahl der Dimensionen an; statt drei setzen wir das Zeichen für die unbestimmte, unendliche Anzahl — n. So erscheint jetzt die Definition in folgender, veränderter Form: „Eine n-fach ausgedehnte Mannigfaltigkeit oder ein Raum von n Dimensionen ist ein solcher Raum, in welchem das Einzelne oder der Punkt durch n Koordinaten oder unabhängig variable Grössen jederzeit eindeutig bestimmt ist.“ Diese Definition erlaubt uns nun, statt n jede bestimmte Zahl von Dimensionen, als 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 n einzusetzen. Es ist klar, dass wir durch das Einsetzen der konkreten Dreizahl von Dimensionen und durch das Setzen der abstrakten n-Zahl nur eine logisch-begriffliche Operation vorgenommen haben; eine anschauliche Vorstellung oder eine erfahrungsmässige Bestätigung eines Raumes von mehr als drei Dimensionen erwächst uns dadurch in keiner Weise, und so ist also damit, gerade wie bei den schon früher gewonnenen Raumbegriffen, über Möglichkeit, Wirklichkeit oder Notwendigkeit solcher Begriffsräume nicht das geringste ausgesagt; lediglich die logisch-begriffliche Denkbarkeit hat sich herausgestellt.

Nachdem wir diese die Dimensionenzahl betreffende Definition und damit die Einsicht in die begriffliche Denkmöglichkeit von n-dimensionalen Räumen gewonnen haben, fügen wir noch hinzu, dass in jeder betreffenden Unterart der Definition derselben entsprechende, aber hinsichtlich der Zahl der Dimensionen verschiedene Raumindividuen oder Raumexemplare gedacht werden können; dass also z. B. die erste Unterart der ersten Hauptart, nämlich der Raum mit stets identischem Krümmungsmass gleich 0, worin der Körper im Transport mit sich identisch bleibt, gedacht werden kann als ein Raum von 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 n

*) Vgl. Liebmann, o. c. S. 57.

Dimensionen, und so bei jeder anderen der sechs Unterarten. Um hier aber volle Klarheit zu erzielen, mögen die Ergebnisse der ganzen Untersuchung in dem folgenden Schema übersichtlich zusammengestellt werden:

Raum.

Mit überall demselben Krümmungsmass, worin der Körper durch die Ortsveränderung keine Veränderung seiner Gestalt erleidet.			Mit fortgesetzt sich änderndem Krümmungsmass, worin der Körper durch die Ortsveränderung eine Veränderung seiner Gestalt erleidet.		
a	*b*	*c*	*a*	*b*	*c*
Kr.-M. gleich o. = Ebener Raum	Kr.-M. grösser als o. = Sphärischer Raum	Kr.-M. kleiner als o. = Pseudosphärischer Raum	Kr.-M. grösser als o.	Kr.-M. kleiner als o.	Kr.-M. fortgesetzt wechselnd sowohl grösser als o, als auch kleiner als o, als auch gleich o.
1, 2, 3, 4, 5 n Dimensionen.	1, 2, 3, 4, 5 n Dimensionen.	1, 2, 3, 4, 5 n Dimensionen.	1, 2, 3, 4, 5 n Dimensionen.	1, 2, 3, 4, 5 n Dimensionen.	1, 2, 3, 4, 5 n Dimensionen.
3: Spezieller Menschenraum.					

Alle diese Räume, mit einziger Ausnahme des speziellen Menschenraumes, lediglich begrifflich.

Aus diesem Schema können wir jetzt ablesen, welches und wie beschaffen unser spezieller Menschenraum ist, und wie sich derselbe unterscheidet von den unendlich vielen, begrifflich ausser ihm noch möglichen Räumen. Die Definition unseres menschlichen Anschauungsraumes würde demgemäss lauten: *Der von uns Menschen angeschaute Raum ist ein Raum, welcher überall dasselbe Krümmungsmass besitzt, in welchem also die Körper bei der Ortsveränderung keine Gestaltsveränderung erleiden, dessen Krümmungsmass gleich 0, der also ein ebener Raum ist, und zwar von drei Dimensionen, in welchem die Euklidische Geometrie gilt.* Dieser Raum ist für den Menschen der *absolut einzige* Raum; in Beziehung auf die möglichen Räume überhaupt und auf die Möglichkeit von Wesen mit anderer Raumanschauung aber hat er nur eine *relative und subjektive* Gültigkeit und ist demnach weit entfernt, ein absoluter oder der absolute Raum an sich zu sein. So bieten denn diese Spekulationen mathematischer Art eine überraschende Bestätigung der Kantischen Lehre vom Raume dar, dass nämlich unsere Raumanschauung nur ein Spezialfall unter vielen möglichen Raumanschauungen, mithin völlig subjektiv und weit entfernt ist, der etwaige absolute Raum der Dinge an sich zu sein.

Wir werfen jetzt, nachdem wir diese merkwürdigen Spekulationen kennen gelernt haben, die Frage auf, *welcher Wert ihnen zuzuschreiben sei.* Wir Menschen kennen erfahrungsmässig nur einen Raum, den dreidimensionalen; von ihm allein haben wir eine sichere Anschauung; ihm allein können wir als unserer Anschauungsform zweifellose Existenz zusprechen. Alle jene anderen Räume sind unsere Anschauungen nicht; sie sind lediglich *gedachte Begriffe in uns*, denen entsprechende Existenzen wir nirgends aufzuweisen vermögen. Sind es nun Begriffe von *positivem* oder *negativem* Inhalt? Der Begriff Baum hat einen positiven Inhalt, denn er hat lauter positive Merkmale, d. h. solche, zu denen man die entsprechenden anschaulichen Objekte empirisch in ihrer Existenz aufweisen kann. Einen derartigen positiven Inhalt haben alle jene Raumbegriffe (von dem speziellen Menschenraum als einer Anschauung abgesehen) nicht; denn wir besitzen auch nicht die leiseste anschau-

liche Vorstellung von einem Raume von vier oder fünf Dimensionen oder einem Raume, in welchem das Krümmungsmass sich fortgesetzt und ein Körper im Transport seine Gestalt verändert. Einen logischen Begriff davon haben wir gebildet, aber eine diesem entsprechende Anschauung liefert unsere Erfahrungswelt nicht. Man kann von all jenen hypothetischen Räumen lediglich aussagen, dass sie nicht so sind, wie unser Raum: sie sind nicht dreidimensional, sie haben nicht das Krümmungsmass gleich o, in ihnen bleibt ein Körper in der Ortsveränderung nicht so wie in unserem Raum. Was aber positiv vier Dimensionen sind, was ein Raum von einem anderen Krümmungsmass als o ist, wie die Körper dort im Transport sich verwandeln, darüber ist jede positive Vorstellung unmöglich. Denn jede Vorstellung, welche wir in unserer Phantasie darüber etwa bilden möchten, ist doch stets die Phantasievorstellung eines ausnahmslos an die Anschauung eines dreidimensionalen Raumes gebundenen Geistes, dessen kühnste Flüge also nie in die Schranken eines andersartigen Raumes einzudringen vermögen. Diese Begriffe sind also nicht positive Erfahrungsbegriffe, sondern rein metaphysisch-spekulative Begriffskonstruktionen. Es verhält sich mit ihnen wie mit dem Begriff des Unendlichen, von dem wir auch lediglich aussagen können, dass es nicht so ist wie das Endliche. Das Endliche ist das Räumliche, Zeitliche, Empfindbare; das Unendliche das Nichträumliche, Nichtzeitliche, Nichtempfindbare; eine positiv-anschauliche Vorstellung ist damit nicht gegeben und kann nie gegeben werden, weil alle unsere Vorstellungen endlicher Natur sind. Der Begriff des Unendlichen ist also ein negativer Begriff wie jene Raumbegriffe. Solche Begriffe ohne Anschauungen sind leer und können deshalb auch in keiner Weise zur positiven Fortbildung, Erweiterung und Vertiefung der uns möglichen mathematischen Vorstellungen dienen.

Dennoch aber haben sie einen Wert, nämlich einen kritischen; denn dadurch, dass begrifflich, wenn auch nur begrifflich, die Denkbarkeit anderer Raumarten gezeigt ist, werden wir kritisch belehrt über die Subjektivität und Relativität unserer eigenen Raumanschauung. Unser Glaube, dass dieser unser Menschenraum der absolute Raum an sich sei, wird heilsam erschüttert, und wir wer-

den auch auf diesem Gebiete von dem thörichten Wahn zurückgebracht, als ob uns im geringsten eine absolute Erkenntnis offen stände, denn es wird gezeigt, dass selbst die Mathematik, welche der Mensch für die erste und sicherste aller absoluten Wahrheiten zu halten geneigt war, auch nichts anderes ist als eine menschlich beschränkte Vorstellungsform, welche für den Menschen zwar notwendig und allgemeingültig und von höchstem praktischem Werte, aber dies alles auch nur für den Menschen ist, wobei die Möglichkeit anderer, für andersgeartete Wesen mit gleicher Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit auftretenden räumlichen Vorstellungsweisen nicht geleugnet werden kann. Den Wert, diese kritische Einsicht zu erzeugen, haben also jene Raumspekulationen. Ihre negativen Begriffe sind kritische Grenzbegriffe, welche dem hohen Fluge unseres allzu eingebildeten Erkenntnisdünkels die richtigen Grenzen setzen, indem sie uns zurufen: Haltet nicht eure bloss subjektiven und menschlich-relativen Anschauungen für das Wesen der Dinge an sich selbst; bleibt euch eurer Schranken bewusst und beugt euch in ehrfurchtsvoller Demut vor der berechtigten Vermutung:

> „Es giebt mehr Ding' im Himmel und auf Erden,
> Als eure Schulweisheit sich träumt."

So negativer Natur also jene Begriffe auch sind, so grossen erkenntnistheoretischen, kritischen Wert haben sie dennoch. Weit entfernt aber muss man sich halten auch von dem leisesten Hang, wie er mystischen Naturen eigen ist, auf Grund jener Begriffsaufstellungen auch nur den kleinsten Glauben an die Existenz solcher andersartigen Räume zu pflegen und zu nähren, und dann, wie es beim Glauben stets geschieht, das Geglaubte auch für das Bewiesene zu halten und durch die phantastischen Konsequenzen eines solchen Glaubens das allein sichere Gebiet unserer empirischen Erkenntnis heillos zu verwirren. Wir können weder sagen, dass solche andersartigen Raumanschauungen in Wirklichkeit existieren, noch dass sie nicht existieren; die Denkbarkeit ihrer Existenz allein ist da, aber die Denkbarkeit in anima ist noch weit entfernt, auch nur die leiseste Existenzmöglichkeit extra animam, geschweige eine Wahrscheinlichkeit, Wirklichkeit oder gar Notwendigkeit anzuzeigen. Oder

will man sich gar nicht gewöhnen, nun endlich dem ontologischen Schlusse zu entsagen? Gerade bei diesen Spekulationen ist aber die Gefahr des Versinkens in metaphysische Schwärmereien deshalb tausendmal grösser als bei anderen Begriffsspekulationen, weil diese sich in das mathematische Gewand kleiden und dadurch den Schein erwecken, als ob sie an der Sicherheit und Gründlichkeit partizipierten, welche sonst den mathematischen Forschungen eigen ist, ja, als ob sie dadurch selbst mathematisch bewiesen wären. Schon giebt es Köpfe, welche mit den Vorstellungen von einem mehr als drei Dimensionen enthaltenden Raume zu operieren anfangen, als seien das lauter sichere Erfahrungsobjekte, und die eine aus Chimären bestehende mathematische Unwissenschaft für tiefste Wissenschaft auszugeben beginnen; eine Unwissenschaft, welche sich, wie schwärmerische Metaphysik zu sicherer Physik, so zur Geometrie und zur Mathematik im allgemeinen verhält, und deshalb treffend als Metageometrie oder Metamathematik gekennzeichnet worden ist.

Um so gefährlicher aber, und umsomehr geeignet, die Fundamente aller tüchtigen Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit zu zerstören, werden solche metamathematischen Spekulationen, wenn sie den Beweis ihrer Richtigkeit beim — Spiritismus holen, der seinerseits wieder mit Freuden die Metamathematik begrüsst, weil sie scheinbar den mathematischen Beweis für seine Täuschungen herbeibringt. Der Zirkelschluss dabei ist klar: Gänzlich negative Spekulationen über Raumbegriffe, denen entsprechende Existenzen nicht nachgewiesen werden können, suchen eine „empirische“ (horribile dictu!) Begründung in einer jedes Beweises entbehrenden spiritistischen Phantasterei, und eben diese Phantasterei sucht ihre „mathematische“ (horribilius dictu!) Begründung in gänzlich negativen Raumspekulationen, denen entsprechende Raumexistenzen nicht nachgewiesen werden können. Und doch lehrt die Logik: E mere negativis nihil sequitur, aus rein negativen Prämissen folgt nichts!

Und dabei berufen sich diese Spiritisten und Metamathematiker auch noch auf Kants Raumlehre, welche zu dem, was sie treiben und annehmen, in absolutem Gegensatz und Widerspruch steht. Was lehrt Kant? Wir schauen alles im dreidimensionalen Raume

an, nicht weil dort draussen an sich ein dreidimensionaler Raum existiert, sondern weil es die Eigenform unserer geistigen Organisation ist, in dieser Weise räumlich anzuschauen, während andere geistigen Organisationen möglicherweise mit anderen Raumanschauungs-Eigenformen begabt sind. Kant würde sagen können: es könne Wesen geben, die vier-, fünf- oder sechsdimensional anschauen er würde aber im Sinne seiner Lehre nie sagen können: es könnte objektiv an sich existierende vier- oder fünf- oder sechsdimensionale Räume geben, denn alle Raumanschauung ist nach ihm subjektive Raumanschauungsform in anima eines in dieser bestimmten Weise organisierten Geistes, nicht aber extra animam an sich existierender Raum. — Was sagt aber der Spiritismus? Es giebt an sich, objektiv, extra animam einen Raum von vier Dimensionen; er ist ein existierendes Reale an sich, und in ihm existieren vierdimensionale Geister, während unser Menschenraum auch objektiv, realiter, substantialiter, extra animam ein Raum von drei Dimensionen ist, und wir Menschen in diesem Raume existieren. Der Spiritismus mit seiner Raumlehre steht also in vollstem Gegensatz zu Kant. Nach Kant ist der dreidimensionale Raum nichts substanzielles ausser uns, sondern ein subjektiv-ideelles in uns; nach der spiritistischen Theorie sind der drei- wie der vierdimensionale Raum substanzielle Formen der Dinge ausser uns, in denen Geister leben, die aber nicht in Geistern leben. Gerade die epochemachende Entdeckung von der Subjektivität des Raumes als einer apriorischen Anschauungsform des Geistes hebt der Spiritismus auf und macht in alter, dogmatischer Weise den Raum resp. die Räume wieder zu Dingen an sich.

Angenommen, es gäbe wirklich Geister, welche vierdimensional anschauten (im Sinne Kants, womit also nicht die substanzielle Existenz eines vierdimensionalen Raumes gesetzt wird), so würde der Naturlauf der Dinge an sich selbst dadurch um nichts verändert, nur dass jene Geister eine andere Vorstellung und Anschauung von diesem Naturlauf hätten als wir. Ändern aber an diesem Naturlauf könnten jene Geister ebensowenig oder ebensoviel wie wir; sie könnten ebensowenig Dinge aus der dritten Dimension plötzlich heraushexen, wie wir Dinge aus der zweiten

Dimension heraushexen können, denn alle diese Dimensionen existieren ja gar nicht objektiv und substanziell, sondern sie sind nur die Vorstellungsweisen im Geiste der Geister, in animis, nicht in rebus. Wie roh also und wie gänzlich nicht im Sinne der Kantischen Lehre ist jene spiritistische Vorstellung, nach welcher die „spirits“ Tische und Stühle plötzlich aus der dritten in die vierte Dimension hineinheben und verschwinden lassen, als ob diese vierte Dimension wie ein uns unsichtbarer Kasten wirklich existierte, der Raum ein Ding an sich, nicht aber Anschauungsform sei. Soviel wenigstens ist dabei klar, dass Kantische und spiritistische Raumanschauung in unverträglichem Gegensatze zu einander stehen, und die letztere im Grunde nichts anderes als die alte dogmatische Anschauung des naiven Sinnenscheins vom Raume ist, nur dass die Zahl der Dimensionen vergrössert ist. Ist es ausserdem, was den Gegensatz Kants zu solchem Spiritismus anbetrifft, noch nötig, an seine „Träume eines Geistersehers“ zu erinnern?

Welchen Gewinn aber hat endlich die Naturwissenschaft von jenen Raumspekulationen und besonders von jenem vierdimensionalen Raume mit den darin spukenden Gespenstern? Alle natürliche Wissenschaft wird durch den Spiritismus in Wahrheit aufgehoben, weil durch denselben das Gesetz der natürlichen Kausalität aufgehoben ist. Denn alle Naturerscheinungen, welche wir bisher nach rein mechanischen Gesetzen erklärt haben, und wobei, wenn wir die richtig gefundenen Gesetze in richtiger Weise zu mechanischen Erfindungen und Hülfsmitteln für den Menschen verwendet haben, wir niemals getäuscht sind — all diese Naturerscheinungen können herrühren von jenen „spirits“ oder von ihnen gekreuzt und gestört werden, sodass keine unserer Erklärungen richtig zu sein braucht, vielmehr jede falsch sein kann, weil die naturleitenden Potenzen launische Geister sind, deren Willkür ins Unermessliche gehen kann. Eine grauenhafte Vorstellung, weil sie den Glauben des Menschen an eine feste Natur- und Weltordnung zerstören müsste, wenn sie Herrschaft über ihn gewönne; das Vertrauen zu der Kraft seines forschenden Geistes, da ja doch alles falsch und trügerisch sein kann, vernichten und damit auch die Energie seines Wollens und Einwirkens auf die Natur lahm legen müsste! Der

Rückfall in neuplatonische Dämonenlehre und mittelalterlichen Hexenglauben wäre damit vollzogen und die Wissenschaft vernichtet. Der Grundsatz von der Beharrlichkeit der Masse, nach welchem die Quantität der Körper in allen Veränderungen dieselbe bleibt, wäre hinfällig, denn spirits könnten einen Teil der Masse in die vierte Dimension entführen oder einen neuen Teil aus der vierten Dimension hinzufügen. Es wäre nicht nötig, dass am Ende eines chemischen Prozesses noch dasselbe Quantum sich zeigte wie am Anfang; die Gewichtsbestimmungen könnten ein Minus oder ein Plus geben, je nachdem spirits von der Masse genommen oder zu ihr hinzugethan hätten. Es wäre thöricht, mit Leverrier aus den Störungen des Laufes eines Planeten zu schliessen, dass ein noch unbekannter Himmelskörper dasein müsse, der die Störungen bewirkte, wie er im Neptun denn auch entdeckt wurde — ein vierdimensionales unerforschliches Etwas könnte die Störungen veranlassen. Und welche Folgen würden sich für das praktische Leben ergeben! Wenn ein Eisenbahnunglück oder ein Diebstahl oder ein Mord geschehen wäre, mit welchem Rechte würde man noch nach unzuverlässigen Weichenstellern oder nach Dieben und Mördern forschen können! Absolut unbelangbare vierdimensionale Ursachen könnten den Fall veranlasst haben! Wie könnte man noch von sittlicher Verantwortlichkeit reden, wenn jeder Unsittliche sich auf eine zwangmässige Nötigung zu unsittlichen Handlungen von seiten unsichtbarer Mächte berufen könnte? Nicht bloss alle Theorie, sondern auch alle Praxis und Moral wäre unwiderruflich vernichtet.

Sechstes Kapitel.

Die Geschichte der Vorstellungslehre.

Inhalt: Der Buddhismus. — Sansara und Nirvana. — Die Befreiung vom Ich. — Persönliche Unsterblichkeit. — Das Aufgeben der Persönlichkeit. — Die Rückkehr ins Nirvana. — Läuterung und Seelenwanderung. — Die Sittenlehre. — Der Gottesbegriff. — Die Verwerfung der Unsterblichkeitshoffnung. — Die Logik im Dogma. — Die Person Buddhas. — Die griechischen Naturphilosophen. — Die Eleaten. — Zeno. — Unterschied der eleatischen und der Kantischen Lehre. — Die Atomistik. — Ihr Raumbegriff. — Die Zeit bei Epikur und Lukrez. — Der Platonismus. — Die Unterschiede zwischen Platons Ideenwelt und der Kantischen Welt der Dinge an sich. — Der Zeitbegriff bei Platon und Aristoteles. — Augustinus und die Zeit. — Citate aus Augustins Bekenntnissen. — Das Mittelalter und die Vorstellungslehre. — Esse in re, esse in intellectu. — Denominatio extrinseca und Ens rationis. — Meister Eckhart. — Wilhelm Occam. — Kopernikus. — Die Vorstellungslehre in der neueren Zeit. — Baco. — Hobbes. — Descartes. — Spinoza. — Malebranche. — Die intellektuellen Egoisten oder Solipsisten. — Locke. — Norris und Collier. — Berkeley. — Hume. — Leibniz. — Wolf. — Kant. — „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte" (1746). — Die Dimensionen des Raumes. — Die Zahl der Dimensionen. — Die vielen möglichen Raumarten. — Die Schrift: „Ob die Erde veralte?" (1754). — Die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" (1755). — Die Schriften: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" (1763), „Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral" (1764) und „Träume eines Geistersehers" (1766). — Die Schrift: „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume" (1768). — Die Inauguralschrift: „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" (1770). — Der Unterschied zwischen Kant und seinen Vorgängern hinsichtlich der Vorstellungslehre. — Die Bedeutungen des Wortes „Idealismus". — Die platonische, ethische und ästhetische Bedeutung. — Die moderne

erkenntnistheoretische Bedeutung. — Descartes Lehre als transcendenter Realismus und empirischer Idealismus. — Sein Verhältnis zum Dogmatismus und Skepticismus. — Berkeleys Lehre als transcendenter Realismus und transscendenter Idealismus. — Sein Verhältnis zum Dogmatismus und Skepticismus. — Kants Lehre als immanenter oder transcendentaler oder kritischer Idealismus und empirischer Realismus. — Beide zusammen bilden den Inhalt des kritischen Empirismus. — Die Folgen: Kein Dogmatismus mehr. — Kein Skepticismus mehr. — Die transcendentale Idealität und empirische Realität eines jeden Objektes, der Welt, des Raumes und der Zeit. — Aufhebung des dogmatischen Gegensatzes zwischen Idealismus und Realismus. — Aufhebung des dogmatischen Gegensatzes zwischen Materialismus und Spiritualismus. — Verwerfung jeder Art des transcendenten Monismus. — Der kritische Empirismus als immanenter, empirischer und transscendentaler Monismus einerseits und als erkenntnistheoretischer oder kritischer Dualismus andererseits. — Aufhebung jeder Art des dogmatischen Dualismus. — Kritischer Ausgleich zwischen Dubois-Reymonds Ignorabimus und Restringamur und Häckels Impavide progrediamur. — Die Phantasie im Verhältnis zu der Welt der Dinge an sich. — Der kritische Empirismus und die Religion im allgemeinen und sein Verhältnis zu den historischen Religionen im besondern.

Nachdem wir einen bedeutsamen Teil der Lehre, dass unsere Erfahrungswelt eine durch und durch subjektiv bedingte Vorstellungswelt ist, welche sich mit dem Sein der Dinge an sich keineswegs deckt, entwickelt haben, wird es für ein allseitiges Verständnis förderlich sein, in einer kurz skizzierten Geschichte der Vorstellungslehre nachzuweisen, wie dieselbe schon von frühen Zeiten an in Religion und Philosophie bald in schwächeren, bald in stärkeren Funken aufblitzt, wie diese nach und nach immer heller und klarer werden, bis sie unmittelbar vor Kant in lichten Flammen emporschlagen, aus denen in Kant selbst die Feuersbrunst erwächst, von welcher die dogmatische Philosophie verzehrt wird.

Es ist wunderbar, dass die Vorstellungslehre, zu deren Verständnis unsere Zeit sich erst emporringt, schon vor etwa zwei Jahrtausenden ihren Hauptgedanken nach die Grundlage einer Weltreligion, des Buddhismus, bildete. Die beiden Grundbegriffe der buddhistischen Weltanschauung sind das Sansara und das Nirvana. Sansara ist die Welt, welche wir empirisch anschauen, die Welt unserer Vorstellung. Aber diese Welt ist nicht die wahre

Welt der Dinge an sich. Die Welt, abgesehen von unseren Vorstellungen, ist eine unerkennbare und unerkannte. Aber die Göttin Maja hat über uns den Schleier der Täuschung gebreitet, sodass wir diese unsere Vorstellungswelt für die von unseren Vorstellungen unabhängige Welt der Dinge an sich halten. Unsere empirische Welt ist nur Erscheinung, Sansara; die wahre Welt des Dinges an sich ist das Nirvana. Dieses ist aber nicht, wie man es vielfach missversteht, das absolute Nichts; es ist vielmehr das Ding an sich, welches für unser Bewusstsein nicht erkennbar ist, und insofern, in Beziehung auf unsere Erkenntnis, für diese ein Nichtseiendes, also ein relatives Nichts ist. Nirvana, das Ding an sich, ist der Urgrund aller einzelnen Dinge, aus dem alles hervor-, in den alles zurückgeht; zu dem wir aber mit unserem Erkennen nicht gelangen können, weil die Welt der Vorstellung oder der Erscheinung, das Sansara, wie ein Schleier vor unserem Geiste hängt und das Nirvana verbirgt.

Von diesen Grundgedanken aus entwickeln sich nun die hauptsächlichsten religiösen Anschauungen des Buddhismus. Der Kern aller höheren Religionen und so auch des Buddhismus ist, erlöst und für ewig frei zu werden von der Sünde, dem Übel und der Pein dieser Welt. Nur hinsichtlich der Mittel, welche zur Erreichung dieses Zweckes für dienlich erachtet werden, unterscheiden sich die verschiedenen Religionen. Die Grundreflexionen des Buddhismus sind nun im allgemeinen folgende: Jede Empfindung von Schmerz und Pein ist aufgehoben, sobald das Bewusstsein aufgehoben ist. Volle Ruhe ist nur da, wo volle Bewusstlosigkeit waltet, denn das Bewusstsein ist die Voraussetzung alles Empfindens, Fühlens und Denkens. Allein mit dem Hinschwinden des Ich kann also die Freiheit von der Pein der Welt erreicht werden. Das Ich selbst ist die Quelle aller Sünden, alles Verbrechens, aller Not und Qual, welche die Menschen sich gegenseitig bereiten. Denn aus dem Selbst hervor quillt die Selbstsucht, mit der jeder sein Ich vor allen anderen behaupten, ja, womöglich zu absoluter Herrschaft und Geltung zu bringen strebt. Daraus erwächst der Kampf unter den Menschen, und in ihm entbrennen die Leidenschaften, die das Gemüt erschüttern und das Elend erzeugen. Willst du also volle

Ruhe vor der Welt und dir selbst, so musst du dich von aller Selbstsucht erlösen; das ist aber nur dadurch möglich, dass dein Ich selbst sich auflöst, dass du als Individuum zu sein aufhörst. Ist das Nichtsein des individuellen Selbst erreicht, so ist kein Empfinden und Denken, kein Wollen und Streben mehr — die Ruhe wahrer Seligkeit tritt ein.

Wenn für andere Religionen die Unsterblichkeit der Seele die Voraussetzung der Erlösung zur Seligkeit ist, so sieht der Buddhismus in der persönlichen Unsterblichkeit nur ein Erlösungshindernis. Denn wenn in einem zweiten Leben die Persönlichkeiten mit ihren individuellen Charakteren fortexistieren, so stehen auch — mögen die Zustände dieses Jenseits noch so geläutert sein — die vielen Individuen als verschiedene Charaktere mit ihren verschiedenen Gefühls- und Denkweisen, Neigungen und Bestrebungen einander gegenüber, und eine völlige Einigung kann unmöglich stattfinden. Dass eine solche völlige Einigung einträte, dazu wäre nötig, dass alle Verschiedenheiten und Unterschiede aufhörten, dass alle absolut dasselbe fühlten, dächten und wollten, dass alle nur eines Geistes und eines Willens wären, d. h. aber nichts anderes, als dass alle ein Geist und ein Wille wären, also in den Allgeist aufgehoben würden und zur Unterschiedslosigkeit verschmölzen. Damit wäre aber wieder die Grundvoraussetzung des Glaubens an die persönliche Unsterblichkeit aufgehoben, welche ja eben in der Hoffnung, dass die Person mit ihrer vollen Individualität fortbestehe, ihren Kernpunkt findet. Soll also völlige Einigung und Harmonie geschaffen werden, so können die Persönlichkeiten als solche nicht fortdauern; dauern aber die Individualitäten mit ihren charakteristischen Verschiedenheiten fort, so besteht auch unvermeidlich die Nichtübereinstimmung der vielen Selbste weiter. So friedfertig auch die Formen sein mögen, in welchen die Disharmonie sich kundgiebt — die Disharmonie selbst bleibt unausgerottet bestehen. Denn solange das Selbst lebt, lebt auch die Selbstsucht, und wenn man dieselbe auch von allen den wilden Ausbrüchen, wie sie im Diesseits erscheinen, frei denkt — die eine Wirkung hat sie mindestens, dass jeder sein Ich soviel wie möglich zu bewahren strebt. Streben ist Ruhelosigkeit; wenn alle streben, ihr Ich zu

bewahren, so muss den Seelen eine innere Unruhe bleiben, so ruhig sich äusserlich auch alles darstellen mag: eine absolute Befriedigung kann nicht entstehen. Darum lehrt der Buddhismus, dass nur der wahrhaft erlöst sei, der seines Selbstes völlig ledig geworden sei. Und daher geht die religiöse Sehnsucht des Buddhisten dahin, dass seine Seele in das Nirvana zurückkehren möge, d. h. nicht: in das absolute Nichts vergehe, was unmöglich wäre, vielmehr nur: dass das Ich in seine Urbestandteile aufgelöst werde und diese zurückfliessen möchten in den Urgrund der Dinge, aus dem sie hervorgingen. Der Buddhist ersehnt also nicht das absolute, sondern dieses relative Nichtsein, in welchem die Persönlichkeit nicht mehr existiert, und deshalb auch für die Persönlichkeit nichts mehr existiert. Dann erst ist die Ruhe von aller Pein, die ewige Seligkeit erreicht.

So bietet sich hier das merkwürdige Schauspiel einer Religion dar, welche nicht die Fortdauer, sondern im Gegenteil die Aufhebung des Ich als das höchste Endziel des religiösen Strebens hinstellt. Wird diese Auflösung des Ich aber mit dem Austreten aus dem Leben ohne weiteres gewährt? Der letzte Ruhehafen des Nirvana wird erst dem zuteil, der sich von allen selbstsüchtigen Begierden völlig befreit hat, der somit durch innere sittliche Läuterung selbst sein Ich allmählich verloren hat. Das ist der Grund, warum der fromme Buddhist sich in die Einsamkeit der Wüste zurückzieht, um hier in voller Bedürfnis- und Leidenschaftlosigkeit das heissersehnte Ziel der Erlösung von sich selbst zu erstreben. Solange sich aber der Mensch von Selbstsucht noch nicht befreit hat, bleibt seine Seele auch nach dem Tode ihres jeweiligen Leibes bestehen, und je nach dem Grade ihrer Läuterung oder Verwilderung wird sie in einen besseren oder schlechteren Zustand versetzt, d. h. sie wird verbunden mit einem Körper höherer oder niederer Ordnung, als der menschliche ist. Es wartet ihrer Erniedrigung in einem Tierkörper, wenn sie in der Fülle sinnlicher Begehrlichkeit und Sündhaftigkeit verharrte; sie darf einen geläuterten Leib anziehen, wenn sie selbst sich geläutert hatte. Diese Seelenwanderung durch die verschiedenen Leiber hindurch ist sozusagen Hölle und Fegefeuer der Buddhisten, denn jede neue

Inkarnation ist ja Verdammung zu neuer Strebequal und Begierdenpein. Nicht ein Höllenpfuhl im mittelalterlichen Sinne, das ewige Fortleben der Seele, die aus der Not des Daseins nicht herauskommen kann, das ist die Hölle, welche den Buddhisten schreckt. Dieser Gedanke giebt ihm den sittlichen Antrieb, sich vom Bösen zu läutern und seiner Ichsucht zu entsagen, damit die Irrfahrt des Daseins sich abkürze und die Urheimat des Nirvana den Müden zurückempfange. Und so erhebt sich auf dem Fundament dieser Anschauung von Welt und Mensch jene tiefe und erhabene Sittenlehre des Buddhismus, deren Hauptgebot die Läuterung des Ich von aller Selbstsucht ist. Allein die Selbstsuchtlosigkeit im Handeln verleiht dem menschlichen Handeln Wert; jede Handlung ist in dem Masse sündig, als sie aus Selbstsucht hervorging. Darum denke nicht an dich, gieb dich in Liebe für die anderen dahin; opfere dich auf, nicht bloss für die Menschen, sondern für alle Wesen. Schone und hege auch die Tiere, denn sie sind deinesgleichen, sie sind Brüder des Menschen, und menschliche Seelen wohnen in ihnen. Daher die exzentrisch gesteigerte Tierpflege des Buddhismus. Mit einem Worte: Die Richtschnur und Triebfeder all deines Wollens und Handelns sei die selbstsuchtloseste Allliebe. Da haben wir das buddhistische Moralprinzip, welches dem christlichen: Liebet eure Feinde! offenbar in milder Innigkeit des Gefühls gegen andere und in tiefer Strenge der Zucht gegen die eigene Person in nichts nachsteht.

Und fragen wir nun, auf welchen Gottesbegriff stützt sich diese Morallehre, so treffen wir da mit Erstaunen auf eine hochinteressante Seite dieser Religion. Das Sansara, die Welt der Erscheinung, wird unterschieden von dem Nirvana, der Welt des Dinges an sich. Das Nirvana ist der göttliche Urgrund aller Dinge: in das Nirvana zurückkehren, heisst in den Schoss der Gottheit zurückkehren. Aber der Gottheitsbegriff des Buddhisten ist von dem theistischen Gottesbegriffe offenbar völlig verschieden. Der göttliche Urgrund des Alls ist keine Person und hat also weder Bewusstsein noch Willen im anthropomorphistischen Sinne. Wäre Bewusstsein in ihm, so herrschte auch die Not und Pein des Bewusstseins in ihm; wäre Wille in ihm, so tobten auch in seinem

Schosse die Begierden und Leidenschaften; wäre er Person, so wäre er beschränkt, denn Persönlichkeit ist Bestimmtheit, Besonderheit, Schranke. So ist der göttliche Urgrund der Dinge das gerade Gegenteil der begrenzten Persönlichkeit und Individualität und somit ist in die Gottheit zurückzukehren nur möglich, wenn es möglich geworden, die Persönlichkeit abzustreifen. Dieser Gottesbegriff ist deutlich ein dem pantheistischen nicht bloss nahe verwandter, sondern ein über denselben noch hinausgehender, und der Buddhismus ist, wenn man will, in einem eminenten Sinne eine atheistische Weltreligion. Das soll nicht heissen eine Religion, welcher das Göttliche und der Gottheitsbegriff fehlt, wohl aber eine Religion, welche den theistischen Gottesbegriff eines persönlichen Gottes nicht hat. Dabei fehlt dem Buddhismus aber keineswegs der Glaube an «Götter», aber sie sind nur höhere Wesen, welche denselben Gesetzen wie der Mensch unterworfen sind, und welche, wenn sie diese Gesetze nicht befolgen, tief unter dem geläutert-heiligen Menschen stehen. Zugleich ist der Buddhismus das grossartigste Beispiel einer nichttheistischen Religion ohne Unsterblichkeitsglauben und Unsterblichkeitshoffnung, ja, mit ausdrücklicher Verwerfung derselben, welche nicht bloss eine der weitestverbreiteten Weltreligionen geworden ist, sondern mit diesen ihren Eigentümlichkeiten zugleich eine der tiefsten Morallehren verbunden hat. Deshalb hat sie auch, in ihrer reinen Gestalt von Buddha begründet, fast alle ostasiatischen Völker nicht bloss sich unterworfen, sondern sie auch aus der Barbarei zu milden Sitten und sittlicher Milde geführt. Und dabei ist in ihrem Grunddogma nirgends eine Aufhebung der Denkgesetze und ein Verstoss gegen dieselben bemerkbar, während die christlichen Missionäre von den buddhistischen Priestern sich vielfach vorwerfen lassen mussten, dass ihre Dogmen mit den Denkgesetzen nicht übereinstimmten. Der Gedanke einer Schöpfung aus Nichts z. B. erschien den buddhistischen Priestern nicht bloss ungeheuerlich, sondern sogar frevelhaft, da doch, so ewig wie der göttliche Urgrund der Dinge selbst wäre, so ewig auch seine Erscheinungsform, die Welt, sein müsse.

Der Gründer des Buddhismus war im 7. Jahrhundert v. Chr. ein Königssohn aus dem königlichen Geschlechte Gautama Çakja,

der den Vornamen Savarthasiddha (oder zusammengezogen: Siddhartha) erhielt, später aber Çakja-Muni (d. i. der Einsiedler aus dem Geschlechte der Çakja) und Buddha (der Erleuchtete) genannt wurde. Bis zu seinem 29. Jahre hatte er in der ganzen Pracht und Üppigkeit eines orientalischen Fürstensohnes gelebt; von dem Elend der Welt hatte er nichts geschaut. Da kommt er auf einem Spazierritt in ein Dorf und findet dreierlei, von dessen Existenz er bisher wenig geahnt: einen hülflosen, gebrechlichen Greis, einen unheilbaren Kranken und einen modernden Leichnam. Zum ersten Mal packt ihn der Menschheit ganzer Jammer an, und es wird ihm klar, in welchem furchtbaren Gegensatz die Welt dort draussen zu dem üppigen Leben seines fürstlichen Daseins steht. Im innersten Herzen ergriffen, verlässt er sein Schloss, zieht sich in die Wüste zurück und versenkt sich lange in tiefes Nachdenken über die Not der Welt und über die Mittel, dieselbe zu heilen. Dann tritt er als Prediger hervor, und führt, ähnlich wie Jesus, ein lehrendes Leben. Wie dieser erwirbt er sich Jünger und Anhänger und lindert die Not der Armen und Elenden durch ideale Erhebung der Geister. Doch diese Wirksamkeit, welche sich in Handlungen dokumentiert, die den von Jesus erzählten vielfach ganz ähnlich sind, erweckt auch die Verfolgung und Anfeindung der Brahmanen gegen ihn, und er hat von ihnen zu leiden, wie Jesus von Seiten der Pharisäer und Schriftgelehrten. Doch wir verlieren uns in Einzelheiten, welche nicht mehr unmittelbar in eine Geschichte der Vorstellungslehre hineingehören, welche aber doch beweisen, dass dieselbe nicht bloss eine dem Erkenntnisbedürfnis des Intellekts genügende Theorie, vielmehr auch imstande ist, das religiöse Fühlen des Menschen zu befriedigen und sein sittliches Handeln zu bestimmen. Denn wir finden im Buddhismus in seiner reinen Gestalt nicht bloss die Grundgedanken der Vorstellungslehre, sondern sogar, dass dieselben die Fundamentalanschauungen einer grossen Weltreligion bilden. Dass diese Religion sich im Laufe der Jahrtausende nicht in ihrer ursprünglichen Reinheit erhalten hat, sondern, mannigfach verbildet, von der Höhe herabgesunken ist, auf welche ihre Stifter sie gestellt hatte, ändert an dem Werte ihrer ursprünglichen Anschauungen nichts. In diesem Punkte hat

sie nur dasselbe Geschick erlitten, wie die ursprüngliche Lehre Jesu Christi.

Unter den griechischen Naturphilosophen sind die Eleaten die ersten, welche den trügerischen Schein brechen, als ob unsere sinnlich wahrnehmbare Welt die Welt an sich sei. Nicht das ewig fliessende und veränderliche Werden Heraklits, welches nur ein Erzeugnis des menschlichen Sinnestruges ist, sondern das wandellose Sein ist die wahre Welt an sich. Die Welt des menschlichen Subjekts und die objektive Welt an sich sind völlig verschieden. Ja, Zeno ist nahe daran, auch den Raum als ein blosses Gebilde des menschlichen Sinnenscheines hinzustellen; denn in Wahrheit giebt es nur Eines, alle Vielheit ist Täuschung. Der Raum besteht aus vielen Teilen; also auch er gehört nicht zu dem wirklichen Sein der Dinge, sondern liegt lediglich im Gebiete der menschlich-sinnlichen Subjektivität. Tönen uns aus diesen Sätzen auch Anklänge an die Kantische Unterscheidung zwischen der Welt der Dinge an sich und der Welt der Erscheinung entgegen, so weichen doch abgesehen von allen Besonderheiten der Beweisführungen, die Eleaten in zwei Punkten so sehr ab, dass der Anklang weit entfernt bleibt vom Einklang; denn erstens halten die Eleaten die Dinge an sich für erkennbar durch reines, widerspruchsloses Denken, Kant erklärt sie für unerkennbar; und zweitens nehmen sie die empirische Welt für nichtigen Schein, während Kant sie richtig als Erscheinung erkennt, d. h. als diejenige Welt, welche auf Grund unserer sinnlichen und geistigen Organisation sich uns als unsere einzig mögliche und für uns absolut notwendige entgegenstellt, welche für uns allein erkennbar, Realität und Wahrheit ist, wenn sie auch weit entfernt ist, das Sein an sich darzustellen, das für uns vielmehr ein ewiges Rätsel bildet.

Wir zeigten früher, wie aus dem Grundgedanken des eleatischen Urseins heraus durch die Stufen Empedokles und Anaxagoras hindurch sich in Demokrit die Atomentheorie entwickelt. Merkwürdig, dass jene Unterscheidung der Eleaten, dieser reinen Idealisten, zwischen der trügerischen Sinneswelt und der wahren Welt des Seins, auch bei den Atomikern, diesen reinen Materialisten, in gewisser Form wenigstens auftritt. Demokrit macht den grossen

Unterschied zwischen dem, was ἐτεῇ d. h. thatsächlich, und dem, was νόμῳ d. h. angenommen sei. Die Welt an sich besteht nur aus Atomen; alle Dinge sind lediglich Zusammenwürfelungen daraus. Die Atome machen Eindrücke auf unsere Sinne; wir nehmen also gar nicht die Dinge wahr, wie sie an sich als Atome sind, sondern nur in ihren Einwirkungen auf uns, wie sie unseren Sinnen erscheinen. Die wirkliche Welt der Atome im leeren Raume ist nur durch reines, von allem Sinnesschein abstrahierendes Denken zu erkennen; die ganze Wunderwelt der Sinne ist nur eine menschlich-subjektive Welt. Aber auch die Atomisten begehen bei dieser Unterscheidung offenbar den Fehler, dass sie die Dinge an sich für erkennbar halten und sie als Atome bestimmen. Dem leeren Raum wird von ihnen wirkliche Existenz zugeschrieben. Die Zeit dagegen bezeichnet wenigstens Epikur als „körperlos“, und Lukrez subjektiviert die Zeit wirklich, da sie nach ihm „für sich nicht ist“, sondern nur in der Empfindung von der Bewegung und Ruhe der Dinge besteht.

Die Platonische Unterscheidung der Ideenwelt als der wahrhaft wirklichen, und der materiellen Welt als der relativ nichtseienden ist oft genug nicht bloss in Parallele gestellt mit der Kantischen Auseinanderhaltung der Welt der Dinge an sich und der Erscheinungswelt, sondern mit derselben sogar identifiziert. Die Annahme einer solchen Verwandtschaft, und erst recht eine solche Identifikation, müssen wir aber als unzutreffend zurückweisen, wie denn Kant den Platonismus in jener früher citierten Stelle (Bd. I. S. 116) selbst schon kritisch von sich abgewiesen hat. Dass Platons Ideenwelt nichts mit Kants Welt der Dinge an sich zu thun hat, geht schon daraus hervor, dass die Ideenwelt dem Geiste für zugänglich und ihrem Wesen nach erkennbar erklärt wird, während Kants ganzer Kriticismus gerade auf der Unerkennbarkeit des Wesens der Dinge an sich steht. Bei Platon sind die Ideen die alles schaffenden und bewirkenden Potenzen, auf welche bei der Erklärung eines jeden Problems zurückgegangen wird; bei Kant ist das Ding an sich blosser Grenzbegriff, in welchem das Ende jeder Erklärungsmöglichkeit erreicht ist, das also selbst nie zur Erklärung eines Problems herangezogen

werden darf, da vielmehr jeglicher Vorgang in der Erscheinungswelt auf einen anderen Vorgang in derselben Erscheinungswelt zurückzuführen ist. Bei Platon hat die Ideenwelt allein wahren Wert; sie bildet das einzig würdige Ziel für das Denken und Wollen des Menschen, während er von der Erscheinungswelt als einem wertlos Nichtigen sich möglichst loszusagen hat; bei Kant haben die Dinge an sich nur einen problematischen Wert, da wir nichts von ihrem Wesen, ja, strenggenommen nicht einmal von ihrer Existenz etwas aussagen können; die Erscheinungswelt d agegen ist das einzige das für unser Erkennen wie für unser praktisches Handeln klar, und offen dasteht und somit den höchsten relativen Wert für den Menschen besitzt. Bei Platon ist die Erkenntnis der Ideenwelt die klare und reine, die der Wahrnehmungswelt die undeutliche und verworrene; umgekehrt ist bei Kant die Erkenntnis der Erscheinungswelt die einzig mögliche und allein klare für den Menschen, die Welt der Dinge an sich das unenthüllbare Geheimnis. Platons Ideenwelt bildet das Fundament, auf dem aller Dogmatismus sich aufbaut; Kants Begriff des Dinges an sich enthält die Kritik, welche allen Dogmatismus vernichtet. Wo bleibt also hier die angebliche Übereinstimmung?

Die Zeit wird von Platon, wie bereits bemerkt, im Sinne der objektiven Zeit genommen; subjektivistisch wird sie dagegen schon von Aristoteles aufgefasst, der sie für die Zahl der Bewegung erklärt; die Zahl ist das Produkt des Zählens; das Zählen ist aber eine Thätigkeit des Denkens, das Denken eine Thätigkeit der Seele. So bezweifelt denn auch Aristoteles mit Recht, dass es noch Zeit gebe, wenn die Seele nicht mehr sei; denn wenn nichts anderes als die Seele oder der Nus zählen könne (die Zeit aber die Zahl der Bewegung sei), so könne die Zeit unmöglich ohne die Seele sein. Aristoteles macht überhaupt in seinem Gegensatze des *φύσει* zu dem *πρὸς ἡμᾶς* d. h. dessen, was von Natur an sich, und dessen, was nur in Beziehung auf uns ist, schon den Anfang der Unterscheidung des Objektiven von dem Subjektiven, des Seins an sich und des Menschlicherkannten, nur dass auch er das erstere für erkennbar hält.

Der Kirchenvater Augustinus ist es, welcher die Zeit als

etwas auffasst, das völlig aus der Thätigkeit des menschlichen Geistes entspringt, und bei ihm stossen wir im Altertum zum ersten Mal auf nicht nur sehr ausführliche, sondern auch im höchsten Grade bedeutsame Erörterungen über das Wesen der Zeit. Im elften Buche seiner „Bekenntnisse" sind die früher aufgestellten Unterscheidungen der absoluten, objektiven und subjektiven Zeit bereits angelegt und in scharfsinniger Weise die Schwierigkeiten im Zeitbegriff aufgedeckt. Der Anlass, durch welchen Augustin auf diese Untersuchungen geführt wird, ist die Frage, welche er auf Grund seiner Erklärung vom Wesen der Zeit als unberechtigt zurückweisen will: was Gott gethan habe, ehe er die Welt erschaffen habe. Er will die Frage nicht mit der Antwort abthun, die jemand scherzweise gegeben haben solle, um sich der Schwierigkeit des Problems zu entziehen: „Er bereitete den vermessenen Grüblern seiner Geheimnisse ewige Strafen", sondern will vielmehr zeigen, dass die Zeit auf Gott überhaupt gar keine Anwendung und Beziehung habe, da für ihn alles ewig und zeitlos ist. Die Zeit ist, so lautet in der Kürze das Ergebnis seiner Forschungen, nichts Absolutes, denn sie ist ein Entstandenes, und zwar ein erst mit der Schöpfung überhaupt Entstandenes, mit der sie wieder vergehen wird. Sie ist auch nicht die Bewegung der Körper d. h. in unserer Ausdrucksweise, sie ist nicht objektive Zeit; sie ist vielmehr nur das Mass der Bewegung. Wo wird aber die Zeit gemessen? Wer misst sie? „In dir, mein Geist, messe ich die Zeiten; entgegne mir nicht: wie so das? Lass dich nicht durch die Menge deiner Vorurteile verwirren. In dir, sage ich, messe ich die Zeiten; den Eindruck, den die vorübergehenden Dinge auf dich machen, und der dann, wenn sie vorübergegangen sind, in mir bleibt, ihn messe ich, wenn ich die Zeit messe. Es ist also entweder die Zeit selbst, oder ich messe nicht die Zeiten."*) So ist die Zeit ein Entstandenes und nur im menschlichen Geist Bestehendes, und somit rein Subjektives. Auf Gott finden also Zeitbestimmungen gar keine Anwendung. Die

*) Aurelius Augustinus' Bekenntnisse. Aus dem Lateinischen übersetzt von Dr. Friedrich Merschmann. Frankfurt a. M. 1866. S. 317.

Frage: Wann? oder die Bestimmungen: Jemals oder Niemals, Vorher oder Nachher haben hinsichtlich Gottes und des göttlichen Wirkens gar keinen Sinn. „Ich werde stehen und befestigt werden in Dir, in Deiner Wahrheit, die meine Gestalt ist, und ich werde nicht dulden die Fragen der Menschen, die in strafbarer Sucht nach Mehrerem, als sie fassen können, dürsten und sagen: ‚Was that Gott, ehe er Himmel und Erde schuf? und wie kam Ihm der Gedanke, etwas zu machen, da er noch nie zuvor etwas machte?‘ Gieb ihnen, Herr, dass sie recht bedenken, was sie sagen, und dass sie finden, dass nicht gesagt werden kann: ‚Nie‘, wo keine Zeit ist. Wenn gesagt wird, ‚er habe nie etwas gemacht‘, so heisst das nichts anderes als ‚Er habe zu keiner Zeit etwas geschaffen.‘ Mögen sie also erkennen, dass keine Zeit sein könne ohne Schöpfung, und mögen sie abstehen, diese Verkehrtheit zu wiederholen. Mögen auch sie sich strecken zu dem, was da vorne ist und Dich erkennen vor aller Zeit als den ewigen Schöpfer aller Zeiten, also dass keine Zeit mit Dir gleichewig sei, noch irgend eine Kreatur, auch wenn sie jenseits der Zeit wäre.“*) „Du [Herr] siehst nicht in der Zeit, Du bewegst Dich nicht in der Zeit und Du ruhest nicht in der Zeit; und doch schaffst Du das Sehen in der Zeit, ja die Zeit selbst und die Ruhe von der Zeit.“**) Die Untersuchungen Augustins bieten im einzelnen noch so viel Neues und Bedeutsames, dass wir, nachdem wir seine Anschauungen in der Kürze erläutert haben, nicht anstehen, die Hauptstellen aus den Bekenntnissen nach der citierten Übersetzung hier mitzuteilen:

B. XI. Kap. 14. Denn was ist die Zeit? Wer vermöchte sie leicht und kurz zu erklären? Wer kann sie beim Aussprechen des Wortes auch nur in Gedanken umfassen? Und doch erwähnen wir nichts so häufig und nichts so gewöhnlich als die Zeit. Wir erkennen sie irgendwie, wenn wir davon sprechen; auch erkennen wir sie, wenn wir einen anderen davon reden hören. Was ist also die Zeit? Wenn mich niemand darnach fragt, weiss ich es; wenn ich es einem Fragenden erklären will, weiss ich es nicht; mit Zuversicht jedoch sage ich, dass ich weiss, dass, wenn nichts verginge, es keine vergangene Zeit gäbe; und wenn nichts herankäme, es keine zukünf-

*) Ebenda. S. 319 f.
**) Ebenda. S. 402.

tige Zeit gäbe. Jene beiden Zeiten also, Vergangenheit und Zukunft, wie kann man sagen, dass sie sind, wenn die Vergangenheit schon nicht mehr ist, und die Zukunft noch nicht? Wenn aber die Gegenwart immer gegenwärtig wäre und nicht in die Vergangenheit überginge, so wäre sie nicht mehr Zeit, sondern Ewigkeit. Wenn also die gegenwärtige Zeit nur darum eine Zeit ist, weil sie sich in die Vergangenheit verliert, wie können wir dann sagen, dass sie ist, da die Ursache ihres Daseins keine andere ist, als die Notwendigkeit, nicht mehr zu sein; sodass wir in Wahrheit nur sagen können, dass sie eine Zeit ist, weil sie dem Nichtsein zustrebt?

Kap. 15. Und doch nennen wir diese Zeit lang, jene Zeit kurz; dies können wir aber nur von der Vergangenheit und Zukunft sagen. Die vergangene Zeit, zum Beispiel vor hundert Jahren, nennen wir lang; ebenso nennen wir die zukünftige Zeit, nach hundert Jahren, lang. Die vergangene Zeit vor zehn Tagen nennen wir kurz, sowie wir die zukünftige Zeit nach zehn Tagen kurz nennen. Wie aber kann nun lang oder kurz sein, was nicht ist? Denn die Vergangenheit ist nicht mehr, und die Zukunft ist noch nicht. Wir sollten daher nicht sagen: „Es ist lang", sondern von der Vergangenheit: „Sie war lang", und von der Zukunft: „Sie wird lang sein." Mein Gott und Herr, mein Licht, spottet nicht auch hier des Menschen Deine Wahrheit? Denn war die vergangene Zeit lang, als sie bereits vergangen war, oder als sie noch gegenwärtig war? Damals konnte sie lang sein, als etwas war, was lang sein konnte; die Vergangenheit aber ist nicht mehr; deshalb konnte sie auch nicht lang sein; weil sie überhaupt nicht war. Wir dürfen also nicht sagen: „Die vergangene Zeit war lang"; denn wir werden nichts finden, was lang gewesen wäre, da es, seitdem es vergangen ist, nicht mehr ist; sondern wir müssen sagen: „jene gegenwärtige Zeit war lang", weil sie, während sie gegenwärtig war, lang war. Denn ehe sie sich in diese Vergangenheit verlor, war sie etwas und konnte deshalb lang sein. Als sie aber nachher vergangen war, hörte sie auch zugleich auf, lang zu sein, da sie zu sein aufgehört hatte.

Sehen wir also, o Geist des Menschen, ob die gegenwärtige Zeit lang sein könne; denn es ist dir verliehen, Zeiträume zu empfinden und zu messen. Was wirst du mir antworten? Oder sind hundert Jahre der Gegenwart eine lange Zeit? Zuerst siehe, ob hundert Jahre gegenwärtig sein können. Denn, wenn das erste Jahr verläuft, ist es gegenwärtig; neunundneunzig Jahre sind dann zukünftig und sind deshalb noch nicht; wenn aber das zweite Jahr verläuft, ist eins bereits vergangen, das andere gegenwärtig, die übrigen zukünftig. Nehmen wir so irgend ein Jahr aus der Mitte der hundert Jahre, vor ihm waren sie vergangen, nach ihm zukünftig; also werden hundert Jahre nicht gegenwärtig sein können. Siehe aber, ob nicht wenigstens das eine Jahr, das verläuft, gegenwärtig ist? Wenn der erste Monat desselben verläuft, sind die übrigen zukünftig; wenn der zweite, ist bereits der erste vergangen und die übrigen sind noch nicht da. Es ist also auch nicht das Jahr, welches verläuft, ganz gegenwärtig, und wenn es nicht ganz gegenwärtig ist, so ist

auch kein Jahr gegenwärtig. Denn zwölf Monate bilden ein Jahr, von denen jedesmal ein Monat, der verläuft, gegenwärtig ist; die übrigen aber sind entweder vergangen oder zukünftig. Freilich ist auch nicht der Monat, der verläuft, gegenwärtig, sondern ein Tag; wenn der erste da ist, sind die übrigen zukünftig; wenn der letzte, sind die übrigen vergangen; wenn irgend einer aus der Mitte da ist, so liegt er zwischen vergangenen und zukünftigen.

Die gegenwärtige Zeit, die allein, wie wir fanden, lang genannt werden kann, ist auf den Raum von kaum einem Tag beschränkt. Aber lasst uns diesen noch untersuchen, da auch nicht ein Tag gegenwärtig ist. Er wird von vierundzwanzig Stunden der Nacht und des Tages ausgefüllt, von denen die erste die übrigen als zukünftig nach sich hat, die letzte sie als vergangene vor sich hat; eine jede in der Mitte hat vergangene vor sich und zukünftige nach sich. Und selbst die eine Stunde verläuft in flüchtigen Teilen; was immer von ihr dahinfliegt, ist vergangen, und was noch übrig ist, zukünftig. Könnte man sich irgend eine Zeit denken, die nicht mehr, auch nicht in die kleinsten Teilchen geteilt werden könnte, so könnte sie allein gegenwärtig genannt werden. Und doch würde auch diese so schnell von der Zukunft in die Vergangenheit hinübereilen, dass sie auch nicht durch die geringste Zögerung ausgedehnt werden könnte. Denn würde sie ausgedehnt, so würde sie in Vergangenheit und Zukunft teilbar sein; die Gegenwart hätte keinen Raum. Wo ist also eine Zeit, die wir lang nennen könnten? etwa die Zukunft? Wir können nicht sagen: „Sie ist lang“, denn es ist noch nicht da, was lang wäre; sondern wir müssen sagen: „Sie wird lang sein.“ Wann wird sie es sein? Denn, wenn sie auch dann, wann sie noch zukünftig ist, nicht lang sein kann, weil das, was lang sein soll, noch nicht ist; wenn sie aber dann lang sein soll, wenn sie aus der Zukunft, die noch nicht ist, das Dasein gewonnen hat und zur Gegenwart geworden ist, damit etwas sein könne, was lang wäre: so ruft die gegenwärtige Zeit schon mit den obigen Worten, sie könne nicht lang sein.

Kap. 16. Und doch, Herr, empfinden wir Zeiträume und vergleichen sie miteinander, und nennen die einen länger, die anderen kürzer. Wir messen auch, um wieviel diese Zeit kürzer oder länger ist als jene, und wir sagen: diese sei das Doppelte oder Dreifache, jene aber das Einfache, oder diese sei so gross wie jene. Aber wir messen die Zeiten im Vorübergehen, wenn wir sie durch die Empfindung messen; wenn sie vergangen, nicht mehr sind, oder wenn sie zukünftig, noch nicht sind, wer kann sie dann messen? es sei denn, dass jemand zu behaupten wagen würde, etwas messen zu können, was nicht ist. Während also die Zeit vorübergeht, kann man die Zeit wahrnehmen und messen; wenn sie aber vorübergegangen ist, ist es unmöglich, weil sie nicht mehr ist. —

Kap. 20. Das ist klar und einleuchtend, dass weder das Zukünftige noch das Vergangene ist. Eigentlich lässt sich nicht sagen, es giebt drei Zeiten: die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; sondern man sollte etwa

sagen, es giebt drei Zeiten, die Gegenwart der vergangenen Dinge, die Gegenwart der gegenwärtigen Dinge und die Gegenwart der zukünftigen Dinge. Denn diese drei Arten der Dinge sind in meiner Seele und anderswo finde ich sie nicht: das gegenwärtige Gedächtnis der Vergangenheit, das gegenwärtige Schauen der Gegenwart, die gegenwärtige Erwartung der Zukunft. Wenn wir dieses sagen dürfen, dann erkenne ich drei Zeiten und ich bekenne, es giebt drei. Denn, mag man auch sagen, es giebt drei Zeiten, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, wie es einmal der Missbrauch der Gewohnheit ist, mag man es sagen: ich kümmere mich nicht darum, ich widerstrebe nicht, ich tadele nicht; wenn man nur versteht, was man sagt, dass weder das bereits ist, was zukünftig ist, noch auch, was vergangen ist. In der Sprache giebt es weniges, was eigentlich gesagt wird, das meiste uneigentlich; dessen ungeachtet erkennt man, was wir wollen.

Kap. 21. Ich habe kurz vorher gesagt, dass wir die Zeit im Vorübergehen messen, so dass wir sagen können, diese Zeit sei im Verhältnis zu jener einfachen Zeit das Doppelte oder diese sei gleich gross als jene, oder was wir sonst von den Teilen der Zeit durch Messen sagen können. Deshalb messen wir, wie ich sagte, die Zeiten, wenn sie vorübergehen. Wenn mir jemand sagte: „Woher weisst du das?“ würde ich antworten: „Ich weiss es, weil wir messen, und wir, was nicht ist, nicht messen können, und Vergangenes und Zukünftiges ist nicht. Wie messen wir aber die gegenwärtige Zeit, wenn sie keinen Raum hat? Sie wird gemessen, wenn sie vorübergeht; wenn sie aber bereits vorübergegangen ist, wird sie nicht mehr gemessen; denn was gemessen werden soll, wird nicht mehr sein. Aber woher, wodurch und wohin geht sie vorüber, wenn sie gemessen wird? Woher, wenn nicht aus der Zukunft? wodurch, wenn nicht durch die Gegenwart? wohin, wenn nicht in die Vergangenheit? Also aus jenem, was noch nicht ist; durch das, was des Raumes entbehrt; in jenes, was noch nicht ist. Was messen wir aber, wenn nicht die Zeit in irgend einem Raume? Denn wir sagen nicht, das Einfache, das Doppelte, das Dreifache, das Gleiche, wenn wir auf diese Weise etwas in der Zeit sprechen, als nur von Zeiträumen. In welchen Räumen also messen wir die Zeit, wenn sie vorübergeht? Etwa im Zukünftigen, woher sie kommt? Aber was noch nicht ist, können wir nicht messen. Oder im Gegenwärtigen, wodurch sie vorübergeht? Aber wir können nicht messen, was keinen Raum hat. Oder im Vergangenen, wohin sie geht? Aber wir können nicht messen, was nicht mehr ist.

Kap. 22. Meine Seele brennt vor Verlangen, dieses geheimnisvolle Rätsel zu lösen Wir sprechen von Zeit und Zeiten; wir sagen: wie lange hat dieser dies gesprochen; wie lange hat jener dies gethan; und wie lange sah ich das nicht, und: diese Silbe hat das doppelte Zeitmass im Vergleich zu jener einfachen kurzen. Wir sagen es und hören es, und wir haben Verständnis und verstehen es. Es ist völlig klar und ganz gewöhnlich; und wiederum ist es völlig dunkel und die Lösung unerhört.

Kap. 23. Ich hörte einstmals von einem gelehrten Manne sagen, die Zeit sei die Bewegung der Sonne, des Mondes und der Gestirne. Ich war nicht der Meinung. Denn warum sollte nicht vielmehr die Bewegung aller Körper die Zeit sein? Oder wenn die Lichter des Himmels erlöschten, und das Rad des Töpfers sich bewegte, gäbe es dann keine Zeit, um die Umläufe dieses Rades zu messen? und würden wir sagen, dass sie entweder in gleicher Schnelligkeit vollbracht würden, oder wenn die Bewegung vielleicht langsamer oder schneller wäre, dass einige mehr, die anderen minder langsam seien? Oder wenn wir dieses sprächen, würden wir nicht auch in der Zeit sprechen, oder waren in unseren Worten einige Silben lang, andere kurz, nur weil jene länger tönten, diese kürzer? Gott, verleihe den Menschen an einem Beispiele zu erkennen, was geringen und grossen Dingen gemeinsam ist. Es werden Lichter an der Feste des Himmels, die da scheinen Tag und Nacht und geben Zeichen, Zeiten, Tage und Jahre. Sie sind es in Wahrheit; aber ich würde nicht sagen, der Umlauf jenes hölzernen Rädchens sei ein Tag, und doch behauptet jener Gelehrte, es sei die Zeit.

Ich möchte das Wesen und die Natur der Zeit erkennen, wodurch wir die Bewegung der Körper messen und sagen, jene Bewegung zum Beispiel sei doppelt so lang als diese. Denn ich frage dies, weil nicht bloss der Zeitraum Tag genannt wird, wo die Sonne sich über dem Horizont befindet, wonach sich der Tag von der Nacht scheidet, sondern auch der Zeitraum des ganzen Umlaufens vom Aufgang bis wieder zum Aufgang, demgemäss wir sagen: „So viele Tage sind verflossen“; wir trennen dann nicht den Tag von der Nacht und nehmen die Dauer der Nacht nicht besonders; denn wird der Tag von der Bewegung der Sonne vollendet oder durch den Umlauf vom Aufgang bis zum Aufgang, so frage ich, ob die Bewegung selbst der Tag ist, oder ob der Zeitraum, worin sie stattfindet, oder beides zugleich. Denn wäre das erste der Tag, so wäre er also ein Tag, auch wenn die Sonne jenen Lauf in einem so grossen Zeitraume vollendete, als in dem einer einzigen Stunde; wäre das zweite, so wäre es also kein Tag, wenn vom Aufgange der Sonne bis wieder zum Aufgange eine so kurze Weile wäre, wie die einer einzelnen Stunde, sondern die Sonne umliefe, um den Tag zu vollenden, vierundzwanzig Mal. Wenn aber beides, so würde das weder Tag genannt werden können, wenn die Sonne in dem Zeitraume einer Stunde ihren Lauf vollendete, noch auch, wenn beim Zurückbleiben der Sonne soviel Zeit vorüberginge, als in welcher die Sonne sonst den ganzen Umkreis von einem Morgen bis zum andern zu durchlaufen pflegt. Ich will daher jetzt nicht fragen, was das ist, was man Tag nennt, sondern was die Zeit sei, mittelst deren wir den Umlauf der Sonne messen und sagen, es sei um die Hälfte Zeit kürzer als gewöhnlich, wenn er in einem Zeitraume vollendet wäre, in welchem zwölf Stunden ablaufen; und wenn wir beide Zeiten vergleichen, würden wir jene die einfache, diese die doppelte Zeit nennen, wenn zuweilen die Sonne in jener einfachen, zuweilen in jener doppelten Zeit vom Aufgange bis wieder zum Aufgange liefe. Niemand sage mir also,

die Bewegungen der Himmelskörper seien die Zeiten, weil, als die Sonne auf jemandes Befehl stillstand, um die Schlacht siegreich zu vollenden, die Sonne zwar stillstand, die Zeit aber fortging. Jene Schlacht wurde in dem Zeitraume, der ihr genügte, geführt und vollendet. Ich schliesse also, dass die Zeit eine gewisse Dauer ist. Aber erkenne ich es oder glaube ich es zu erkennen? Du wirst mich es lehren, der Du das Licht und die Wahrheit bist.

Kap. 24. Willst Du, dass ich beistimme, wenn jemand sagt, die Zeit sei die Bewegung der Körper? Gewiss nicht. Ich habe von keinem Körper gehört, dass er sich bewegt als nur in der Zeit; Du sagst es. Dass aber die Bewegung eines Körpers die Zeit selbst sei, höre ich nicht; Du sagst das nicht. Denn, wenn sich ein Körper bewegt, so messe ich durch die Zeit, wie lange er sich bewegt, von Anfang bis zu Ende der Bewegung. Und sah ich es nicht, wann er die Bewegung begann, und beharrt er so in der Bewegung, dass ich das Ende nicht sehe, so bin ich nicht imstande, sie zu messen, als nur etwa von der Zeit an, wo ich sie wahrnahm, bis wo ich aufhöre. Sah ich die Bewegung lange, so erkläre ich nur, die Zeit ist lang, nicht aber, wie lang sie ist. Denn, wenn wir die Grösse angeben, dann bestimmen wir dies schon durch die Vergleichung, wie: „diese ist so gross wie jene“, oder „diese ist in Vergleich zu jener die doppelte Zeit“; oder dergleichen mehr. Wenn wir aber den örtlichen Raum bezeichnen könnten, woher und wohin ein Körper kommt, der sich bewegt, oder dessen Teile, wenn er sich gleichsam auf der Drehbank bewegt, so könnten wir bestimmen, wie gross die Zeit sei, in der die Bewegung eines Körpers oder eines Teiles desselben von einem Orte zum andern stattfindet. Da nun die Bewegung eines Körpers etwas anderes ist als das, wodurch wir messen, wie lang sie sei, wer erkennt nicht, was wir von diesen beiden vielmehr Zeit nennen müssen? Denn da ein Körper sich verschiedentlich bald bewegt, bald still steht: so messen wir nicht bloss mit der Zeit seine Bewegung, sondern auch die Dauer des Stillstandes, und sagen: „Er stand so lange still, als er sich bewegte“; oder: „Er stand dreimal oder viermal so lange still, als er sich bewegte“; und wenn irgend etwas anderes unsere Messung mehr oder weniger bestimmte oder es zu können meinte. Es ist also die Zeit von der Bewegung des Körpers verschieden.

Kap. 25. Ich bekenne es Dir, Herr, dass ich noch nicht weiss, was die Zeit ist, und wiederum bekenne ich Dir, Herr, zu wissen, dass ich dieses in der Zeit sage, und dass ich schon lange über die Zeit spreche. Wie also weiss ich dieses, wenn ich nicht weiss, was die Zeit ist? Oder weiss ich vielleicht das nicht auszudrücken, was ich weiss? Ach, dass ich nicht einmal weiss, was ich nicht weiss! Siehe, mein Gott, vor Dir lüge ich nicht; wie ich rede, so ist mein Herz. Du erleuchtest, mein Gott und Herr, meine Leuchte, machst meine Finsternis licht.

Kap. 26. Bekennt Dir nicht meine Seele in wahrhaftigem Bekenntnisse, dass ich die Zeit messe? Ja, mein Gott, ich messe sie, und doch weiss ich nicht, was ich messe? Ich messe die Bewegung eines Körpers durch die Zeit,

und doch messe ich nicht die Zeit selbst? Oder mässe ich die Bewegung eines Körpers, wie lang sie ist, und wie bald er von dort dahin gelange, wenn ich nicht die Zeit mässe, in der er sich bewegt? Wodurch messe ich also die Zeit selbst? Messen wir etwa die längere Zeit durch die kürzere, wie die Länge eines Balkens durch das Mass eines Fusses? So scheinen wir durch das Mass einer kurzen Silbe das Mass einer langen Silbe zu messen und nennen es das Doppelte. So messen wir den Umfang von Gedichten durch das Mass der Verse, und das Mass der Verse durch das Mass der Füsse, und das Mass der Füsse durch das Mass der Silben, und das Mass der Silben durch das Mass der kurzen Silben: doch nicht auf dem Papier, — denn so messen wir Räume, nicht Zeit, — sondern wenn die Laute beim Aussprechen vorübergehen, sagen wir: „Das Gedicht ist lang, denn es besteht aus so vielen Versen; die Verse sind lang, denn sie bestehen aus so vielen Füssen; die Füsse sind lang, denn sie zählen so viele Silben; die Silbe ist lang, denn sie ist das Doppelte einer kurzen.“ Aber auch so wird kein bestimmtes Mass von Zeit bestimmt; zuweilen kann der Fall eintreten, dass ein kürzerer Vers, wenn er gedehnter gesprochen wird, einen geraumeren Zeitraum hindurch ertönt als ein längerer, wenn er schneller vorgetragen wird. Ebenso verhält es sich mit einem Liede, mit einem Fusse, mit einer Silbe, deshalb scheint es mir, dass die Zeit nichts anderes ist als eine Ausdehnung; aber von welcher Sache, das weiss ich nicht; und wunderbar, wenn nicht von dem Geiste selbst. Was messe ich, ich bitte Dich, mein Gott, wenn ich unbestimmt sage: „Diese Zeit ist länger als jene“, oder auch bestimmt: „Diese ist doppelt so gross als jene“? Ich messe die Zeit, ich weiss es; aber ich messe nicht die zukünftige Zeit, weil sie noch nicht ist; ich messe nicht die gegenwärtige, weil sie im Raume keine Ausdehnung hat; ich messe nicht die vergangene, weil sie nicht mehr ist. Was messe ich also? Etwa die vorübergehende Zeit, nicht aber die vorübergegangene? So hatte ich nämlich gesagt.

Kap. 27. Fasse dich, mein Geist, und merke auf; Gott ist unsere Hülfe; er hat uns gemacht, und nicht wir selbst. Merke auf, wo die Morgenröte der Wahrheit sich zeigt. Denke dir, eine körperliche Stimme lässt sich hören, ie ertönt und ertönt fort, und sie hört auf; es ist Schweigen eingetreten, und jene Stimme ist nicht mehr. Ehe sie ertönte, war sie zukünftig und konnte nicht gemessen werden, weil sie noch nicht da war, und nun kann sie es nicht, weil sie nicht mehr ist. Als sie ertönte, war es möglich, weil sie da war und gemessen werden konnte. Aber auch damals war sie nicht bleibend; sie kam und ging vorüber. Oder war es umsoeher möglich? Denn vorübergehend dehnte sie sich in irgend einem Zeitraume aus, durch den sie gemessen werden konnte, weil die Gegenwart keinen Raum hat. Wenn es also möglich war, so denke dir eine andere Stimme ertönen und sie ertönt noch und geht ohne Unterbrechung fort; lasst sie uns messen, so lange sie noch ertönt; denn wenn sie zu ertönen aufgehört hat, wird sie bereits vorübergegangen sein; und es ist nicht mehr möglich, sie zu messen; lasst sie uns also wirklich messen und

sagen, wie gross sie ist. Aber noch ertönt sie, und doch kann sie nur gemessen werden von ihrem Anfange, wo sie zu ertönen begann, bis zu dem Ende, wo sie aufhörte. Wir messen nämlich den Zwischenraum selbst von irgend einem Anfange bis zu einem Ende. Daher kann die Stimme, die noch nicht geendet hat, nicht gemessen werden, dass man sagen könne, wie lang oder wie kurz sie sei; auch lässt sich nicht sagen, sie sei irgend einer gleich oder im Vergleich zu irgend einer andern einfach oder doppelt, oder etwas derartiges. Hat sie aber geendet, so wird sie nicht mehr sein. Wie wäre es also möglich, sie zu messen? Und doch messen wir die Zeiten; aber weder die noch nicht sind, noch die, welche nicht mehr sind, noch auch die, die sich durch die Dauer ausdehnen, noch auch die, die keine Grenzen haben; also weder die zukünftige Zeit, noch die vergangene, noch die gegenwärtige, noch die vorübergehende Zeit messen wir, und doch messen wir die Zeiten.

„O Gott, Du Schöpfer aller Welt"; dieser Vers besteht aus acht Silben und wechselt mit kurzen und langen Silben. Vier sind also kurz: die erste, dritte, fünfte und siebente; sie sind einfach im Vergleich zu den vier langen: der zweiten, vierten, sechsten und achten. Diese haben im Vergleich zu jenen das doppelte Zeitmass. Ich spreche sie aus, ich wiederhole sie, und es ist so, wie es offenbar durch den Sinn wahrgenommen wird. Soweit das Zeugnis meiner Sinne zuverlässig ist, messe ich die lange Silbe mit der kürzeren und empfinde, dass sie eine doppelte Dauer hat. Aber wenn die eine nach der andern ertönt, wenn die erste kurz, die folgende lang ist, wie will ich die kurze nehmen und sie beim Messen der langen anwenden, um zu finden, dass sie das Zwiefache enthalte, da die lange erst zu ertönen beginnt, wenn die kurze bereits aufgehört hat? Messe ich nicht selbst die lange Silbe als gegenwärtig, weil ich sie nur als bereits beendet messe? Hat sie aufgehört, so ist sie bereits vorübergegangen. Was ist es also, was ich messe? wo ist die kurze Silbe, mit der ich messe? wo die lange, die ich messe? Beide sind ertönt, sind dahin geflogen, vorübergegangen, sind bereits nicht mehr; und doch messe ich und gebe mit Zuversicht die Antwort, soweit man sich auf ein geübtes Gefühl verlassen kann, jene sei das Einfache, diese das Zweifache, nämlich an Zeitmass. Es wäre unmöglich, wenn diese beiden Silben nicht bereits vergangen und beendet wären. Ich messe also nicht sie selbst, die bereits nicht mehr sind, sondern etwas, was sich meinem Gedächtnisse eingeprägt hat. — In dir, mein Geist, messe ich die Zeiten; entgegne mir nicht: wie so das? Lass dich nicht durch die Menge deiner Vorurteile verwirren. In dir, sage ich, messe ich die Zeiten: den Eindruck, den die vorübergehenden Dinge auf dich machen, und der dann, wenn sie vorübergegangen sind, in mir bleibt, ihn messe ich, wenn ich die Zeiten messe. Das ist also entweder die Zeit selbst, oder ich messe nicht die Zeiten. Aber wie, wenn wir selbst das Stillschweigen messen und sagen, dieses Schweigen hat ebenso lange gedauert, als jene Stimme anhielt? Dehnen wir da nicht unsere Gedanken nach dem Masse der Stimme, als wenn sie ertönte, damit wir etwas

von der Dauer des Schweigens in einem Zeitraum bestimmen könnten? Denn wenn auch Stimme und Mund aufhörte, vollenden wir doch in Gedanken die Gedichte, die Verse und jegliche Rede, und jede Ausdehnung von Bewegungen, und wir würden von Zeiträumen, wie dieser sich zu jenen verhalte, nicht anders sprechen, als wenn wir sie laut aussprächen. Wenn irgend jemand einen etwas längeren Laut von sich gäbe und zum voraus bestimmte, wie lang er sein solle, so bestimmt er diesen Zeitraum in der Stille, übergiebt ihn seinem Gedächtnisse und beginnt jenen Laut von sich zu geben, bis er die von ihm festgesetzte Dauer erreicht hat: ja, er hat ertönt und wird ertönen; denn, was von ihm vollendet ist, das ertönte bereits; was aber noch übrig ist, das wird noch ertönen. Es wird also vollendet, während die gegenwärtige Aufmerksamkeit das Zukünftige in die Vergangenheit überträgt, so dass durch den Zuwachs der Vergangenheit das Zukünftige sich vermindert, bis sich das Zukünftige ganz in die Vergangenheit verliert.

Kap. 28. Aber, wie kann sich das Zukünftige, das noch nicht ist, verringern und erschöpfen? oder, wie kann die Vergangenheit, die nicht mehr ist, zunehmen, wenn sich nicht im Geiste, in dem dieses vorgeht, ein Dreifaches befindet? Er erwartet, er fasst auf und erinnert sich, so dass das, was er erwartet, durch das, was er auffasst, in das übergeht, dessen er sich erinnert. Wer also leugnet, dass das Zukünftige noch nicht ist? Dessenungeachtet aber wohnt bereits in der Seele die Erwartung des Zukünftigen. Und wer leugnet, dass das Vergangene nicht mehr sei? Und doch ist in der Seele noch die Erinnerung der Vergangenheit. Und wer leugnet, dass die gegenwärtige Zeit des Raumes entbehre, weil sie nur ein unteilbarer Punkt ist? Aber doch währt die Aufmerksamkeit, durch welche das, was vergangen ist, zu sein fortfährt. Es ist die zukünftige Zeit nicht lang, weil sie nicht ist, sondern eine lange Zukunft ist nichts anderes als die lange Erwartung des Zukünftigen; ebensowenig ist die Vergangenheit, die nicht mehr ist, lang, sondern die lange Vergangenheit ist nichts anderes als die lange Erinnerung des Vergangenen.

Ich will ein Lied hersagen, das ich auswendig kann; bevor ich anfange, richtet sich meine Erwartung auf das Ganze; wenn ich aber begonnen habe, dann fällt das, was ich davon hersage, als Vergangenes dem Gedächtnis anheim; und das Leben dieser meiner Thätigkeit zerteilt sich in das Gedächtnis dessen, was ich schon gesagt, und in die Erwartung dessen, was ich noch sagen werde; gegenwärtig ist dagegen meine Aufmerksamkeit, durch die das, was zukünftig war, hindurchgeht, um Vergangenes zu werden. Je mehr nun dieses geschieht, desto mehr verkürzt sich die Erwartung und verlängert sich das Gedächtnis, bis die ganze Erwartung sich erschöpft, wenn die ganze Handlung beendet in das Gedächtnis übergegangen ist. Und was bei dem ganzen Gedichte geschieht, das geschieht auch bei jedem einzelnen Teile und den einzelnen Silben desselben; ebenso bei einer längeren Handlung, von der das Gedicht vielleicht ein Teil ist; ebenso bei dem ganzen menschlichen Leben,

dessen Teile alle die Handlungen des Menschen bilden; ebenso bei der ganzen Zeit des Menschengeschlechts, von dem das Leben der einzelnen Menschen nur Teile sind.

Auch dem Mittelalter ist die Unterscheidung zwischen einer objektiven Welt an sich und der subjektiven Vorstellungswelt nicht völlig fremd. Allen Untersuchungen über das objektive und subjektive Sein oder, um in der Terminologie jener Zeit zu reden, über das esse in re und esse in intellectu, über das Bild der Dinge, wie es aus blosser sinnlicher Wahrnehmung und wie es aus reiner Vernunft hervorgeht, über die denominatio extrinseca und das ens rationis liegt dieser Unterschied zu Grunde. Wir wollen hier nur auf zwei besonders merkwürdige Männer hinweisen, von denen der eine auf pantheistischem, der andere auf sensualistischem Wege sich der Unterscheidung zwischen den Dingen an sich und der Erscheinungswelt annähert. Der eine ist Meister Eckhart. Das wahre Wesen der Dinge ist nach ihm die Gottheit; nur so weit sind die Dinge wirklich, als sie des Göttlichen teilhaftig sind. Die Gottheit aber ist vollendete Einheit; alles mithin, was in den Dingen der Einheit entgegengesetzt ist, ist nicht ihr wahrhaft wirkliches Wesen. Zu diesem der Einheit Entgegengesetzten gehören, weil sie eine Vielheit bilden, Raum und Zeit, die Eigenschaft und Weise, die Zahl; sie alle sind demnach bloss die Erscheinungsformen der Dinge, welche somit im Gegensatze zu dem wahren Ansich derselben stehen. — Der andere ist der scharfsinnige Verfechter des Nominalismus, Wilhelm Occam. Die wahrhaft wirklichen Dinge sind nach ihm die sinnlich wahrnehmbaren. Aber wir kennen von diesen Dingen nur ihre Zeichen (signa), nicht ihr Wesen an sich. Hinsichtlich dieser Zeichen aber muss man klar unterscheiden zwischen den willkürlich von uns gemachten und den unwillkürlich in uns entstehenden. Die ersteren sind die Wörter. Was hat das Wort Baum zu thun mit dem Dinge Baum? Zwischen beiden besteht keine Ähnlichkeit, sondern nur eine willkürlich gesetzte Beziehung. Die unwillkürlich in uns entstehenden Zeichen sind unsere Vorstellungen von den Dingen. Diese drücken auch nicht das Wesen der Dinge aus, sondern sind nur, um Helmholtz' Bezeichnung hier zu gebrauchen,

Symbole für dasselbe. Was wir von den Dingen empfinden und wahrnehmen, das empfinden wir und nehmen wir wahr in unserer Seele; was aber in unserer Seele ist, ist nicht das materielle Äussere, sondern ein psychisch Innerliches. Die Vorstellungen von den Dingen in unserer Seele sind mithin entschieden etwas ganz anderes als das ausser uns befindliche Ding. Die unwillkürlich in uns entstehenden Vorstellungen oder die Zeichen, welche von den Dingen in uns bewirkt werden, verhalten sich keineswegs wie Abbilder zu den Urbildern, sondern nur etwa so, wie sich das Seufzen zum Schmerz oder der Rauch zum Feuer verhält; die Dinge, wie sie an sich sind, erkennen wir also nie. Sollte man nicht glauben, man stehe schon an der Schwelle der kritischen Philosophie? und doch gehen alle diese Gedankenblitze, vereinzelt wie sie sind, im allgemeinen Dunkel zunächst wirkungslos verloren. Erst mit Kopernikus beginnt die in der Vorstellungslehre liegende neue Weltanschauung in stärkeren Wogen heranzufluten. Denn vor ihm lebte man fast allgemein des Glaubens, dass die Welt an sich so sei, wie man sie sinnlich wahrnehme. Da verkündigt der Philosoph des neuen Kosmos: Was ihr auf Grund eurer sinnlichen Wahrnehmung für die wahrhaft wirkliche Welt an sich haltet, ist nichts als lauter Schein; die wirkliche Welt ist wesentlich anders beschaffen. So wird an dem grossartigsten Beispiele, dem Weltgebäude selbst, mit einem Male bewiesen, dass zwischen unserer Vorstellungswelt und der Welt an sich eine tiefe Kluft liegt. So bildet die neue philosophische Vorstellungslehre nur die Fortsetzung und Erweiterung der neuen Himmelslehre; die von dieser erregte Erschütterung der Gemüter wirkt fort, und von Baco und Descartes an ist kein bedeutender Philosoph mehr, in dem nicht schon die Vorstellungslehre stärker oder schwächer nach Geburt ränge.

Baco gründet alle Erkenntnis auf Erfahrung. Aber es ist nicht die gewöhnliche Alltagserfahrung, welche das Wesen der Dinge zu erkennen vermag. Eine ganze Reihe von Vorurteilen und Trugvorstellungen, die unsere gewöhnliche Betrachtung der Dinge verfälschen, muss erst aus derselben entfernt werden, damit sie sich mit dem wahren Sein der Dinge decke. Die Idole spiegeln

uns die Dinge vor, wie sie an sich nicht sind. Auch unsere sinnliche Wahrnehmung ist von Fehlern durchsetzt, die erst verbessert werden müssen, wenn sie Wahrheit geben soll. Überall tragen wir unsere Subjektivität in die Dinge hinein und halten fälschlich ihre Aussagen für Prädikate der Dinge. Die Welt der Dinge ist also wesentlich verschieden von der Welt der Vorstellungen, die in dem unmethodisch denkenden Menschen unwillkürlich und trügerisch entsteht.

Hobbes kommt der Vorstellungslehre schon sehr nahe. Die materiellen Bewegungen der Körperwelt wirken auf unsere Sinnesorgane ein. Was wir empfinden, ist nie das körperliche Ding selbst, sondern lediglich die Reaktion unserer Empfindungsorgane auf die von aussen kommenden Bewegungsreize. Diese Reaktion d. h. also die Empfindung und also auch die Empfindungsverbindungen, die Vorstellungen, sind demnach lediglich subjektiver Art. So besteht alles, was wir erkennen, nur aus subjektiven „phantasmata", „ideas", „fancies"; Raum und Zeit sind auch nichts anderes. Wenn wir uns nämlich in unserem Vorstellen die Dinge, welche dort draussen uns gegenüberstehen, wegdenken, so bleibt doch ein Erinnerungsbild dieses ausser uns Seienden in uns zurück; dieses Erinnerungsbild ohne den konkreten Inhalt der besonderen Dinge nennen wir den Raum: er ist nichts Objektives an sich, sondern eine blosse Abstraktion unseres Geistes, ein blosses Imaginarium. Dasselbe gilt von der Zeit. Wir erinnern uns der Dinge, wie sie nacheinander in unserer Vorstellung vorüberpassierten. Sehen wir nun in unserer Phantasie von den Dingen gänzlich ab, so bleibt in uns lediglich die Vorstellung der leeren Aufeinanderfolge; diese Vorstellung, welche wir Zeit nennen, ist also an sich auch nur ein Imaginäres und ein abstrakter Begriff. So erklärt Hobbes Raum und Zeit zwar für subjektive Gebilde; dass er aber von der Kantischen Lehre noch weit entfernt ist, haben wir schon früher hervorgehoben.

Auch Descartes und seine Schule finden sich auf der Spur der Vorstellungslehre. Descartes ist nicht der Meinung, vermittelst der sinnlichen Wahrnehmung klar die Dinge an sich erkennen zu können; die Sinne geben höchstens verschwommene

Abbilder derselben; erst wenn diese durch klares und deutliches Denken gereinigt sind, führen sie zur vollen Erkenntnis hin. Derselbe Philosoph bezweifelt in seinem Werke „Le monde ou traité de la lumière", dass die Vorstellungen, welche wir von den Dingen haben, den Dingen, von denen sie bewirkt werden, ganz ähnlich seien; beide seien im Gegenteil wahrscheinlich so verschieden wie die Gedanken und die sie ausdrückenden Worte eines Redenden; der Ton z. B. sei doch wohl etwas anderes als die Erschütterung der Luftteilchen, welche ihn erweckte; das Gefühl des Kitzels verrate nichts von der Feder, mit welcher gekitzelt werde; so sei auch wohl die Empfindung des Lichtes verschieden von demjenigen in den Körpern, wodurch sie bewirkt werde. Wenn so auch zwischen der Welt der Sinneswahrnehmung und der Welt an sich ein Unterschied ist, so ist derselbe in Descartes' Sinne gleichwohl nicht so gross, dass ihn das Denken nicht überwinden könnte. Hier also befindet sich Descartes in vollem Gegensatz zu Kants Erkenntnislehre; aber doch ist bei ihm auch darin wieder ein Keim der Vorstellungslehre enthalten, dass er die Farbe und die Zeit nicht für affectiones rerum, Eigenschaften der Dinge, sondern lediglich für modi cogitandi, Vorstellungsweisen, erklärt. Kein Wunder, wenn die Cartesianer verallgemeinernd schon den Grundsatz aussprachen: „Alle sinnlichen Qualitäten liegen in uns d. h. in unserer Seele."

Spinoza macht wohl den Unterschied zwischen dem Sein der Dinge und ihrem Gedachtwerden. Da aber Dinge und Gedanken zwar aus zwei verschiedenen Attributen (Ausdehnung und Denken), diese aber aus der einen Grundsubstanz stammen, so deckt sich doch in letzter Instanz richtiges Denken und wahres Sein. Hierin liegt der unüberbrückbare Gegensatz Spinozas zu Kant. Darin aber tritt bei ersterem wieder eine Annäherung an die Vorstellungslehre zu Tage, dass alle aus der blossen Sinnlichkeit folgende Erkenntnis, wozu auch alle abstrakten Gattungs- und Zweckbegriffe gehören, von ihm für inadäquate Erkenntnis (gegenüber dem Sein an sich der Dinge) und für blosse Imagination (cognitio primi generis) erklärt wird. Auch Spinoza sagt von der Zeit, sie sei nicht affectio rerum, sondern tantum merus modus cogitandi (d. h. lediglich eine Art des Denkens).

Weiter als Descartes und Spinoza in der Annäherung an die Vorstellungslehre geht Nicole Malebranche. In seinem Hauptwerk kommt er zu dem Resultate, dass die Sinne dem Menschen von Gott nicht zur Erkenntnis, sondern nur zu dem nützlichen Zweck der Erhaltung und des Schutzes des Körpers gegeben seien. Das Erkennen der Dinge ist nur durch reines Denken möglich und von der Sinnlichkeit ganz und gar unabhängig, denn die sinnlichen Vorstellungen sind nicht entfernt kongruent mit dem Wesen der Dinge. Man muss nämlich in den Vorgängen des sinnlichen Erkennens dreierlei unterscheiden: erstens die Vorgänge, welche objektiv in den Dingen an sich selbst existieren und Bewegungsvorgänge sind; zweitens die Wirkung, welche diese Bewegungsvorgänge in unserm Nervensystem hervorrufen, indem sie die Lebensgeister in Bewegung versetzen; diese Bewegung der Lebensgeister in den Nerven ist offenbar schon etwas ganz anderes als die Bewegungsvorgänge in den äusseren Körpern selbst; drittens aber, diese bewegten Lebensgeister erst wirken auf die Seele ein und erwecken in ihr das, was wir Empfindung und Vorstellung nennen; dieses ist also wieder völlig von der Bewegung der Lebensgeister und erst recht also von der Bewegung in den äusseren Dingen verschieden. Alles, was wir empfinden, wie warm, weich, gelb, süss, und was wir als Eigenschaften der äusseren Dinge zu bezeichnen pflegen, sind demnach bloss subjektive Seelenzustände, die mit den Bewegungsvorgängen der äusseren Dinge gar nichts gemein haben und uns wohl eine Kunde geben, dass dort draussen etwas vorgeht, jedoch nicht anzeigen, was dort vorgeht. Weiter hat Gott aber auch nichts gewollt, als er uns die Sinne verlieh. Sie sollen nur dienen, den Körper zu erhalten. In meiner Seele entsteht z. B. die Vorstellung einer brennenden Empfindung; dies genügt, um meine Hand vom Feuer zurückzuziehen und sie vor der Gefahr des Verbrennens zu schützen. Alle Wahrnehmungen sind demnach völlig verschieden von dem Wesen der Dinge an sich. Was wir nun Materie nennen, ist nur der Komplex all der Eigenschaften, welche wir als weich, warm, gelb, süss u. s. w. bezeichnen. Da alles dieses nur subjektive Empfindungen sind, so kann man nach Malebranche mit Recht zweifeln, ob es eine Mate-

rialität ausser unserer Empfindung überhaupt gebe, ob eine Materie an sich existiere. Dieser Gedanke, vertieft und weitergesponnen, enthält schon die Kritik alles Materialismus. Aber Malebranche stellt diese gegen die Existenz der Materie gerichtete Skepsis nur hypothetisch hin. Seine Schüler dagegen, die Malebranchisten, leugnen positiv die Existenz jeder äussere Welt an sich; was man so nenne, sei lediglich Vorstellungswelt in der menschlichen Seele; mehr als dies, dass seine Seele, sein Ego, und in ihr eigentümliche Vorstellungsweisen existieren, könne niemand behaupten; darüber hinaus sei alle Existenz an sich zweifelhaft. Diese Anhänger Malebranches wurden deshalb intellektuelle Egoisten oder Solipsisten genannt und bilden also den Gegensatz zu dem Standpunkt des intellektuellen Pluralismus, der die Existenz einer Mehrheit von Wesen behauptet. In Descartes' „cogito, ergo sum" war jener intellektuelle Egoismus offenbar schon angelegt.

Während in Frankreich die Annäherung Malebranches an die Vorstellungslehre in ganz religiöse und transcendente Mystik auslief, entwickelte sich in England von Locke aus die Gedankenreihe, deren letztes Ergebnis die kritische Fassung der Vorstellungslehre in Kant bildet. Bei Locke lag der Keim zur Vorstellungslehre in der Unterscheidung der primären und sekundären Qualitäten. Da die letzteren unsere subjektiven Empfindungszustände waren, so deckte sich auch bei Locke die Welt unserer Vorstellung keineswegs mit der Welt des dinglichen Seins. Auch der Lehre von der Subjektivität der Zeit kam Locke schon nahe. Aber es waren in England doch erst drei andere Männer, Norris und Collier, diese von Malebranche angeregt, vor allem aber Berkeley, von Locke ausgehend, welche die Kühnheit besassen, die Vorstellungslehre konsequent durchzuführen, indem sie die primären Qualitäten Lockes, weil dieselben ja auch völlig unter den Bedingungen der subjektiven sinnlichen Wahrnehmung ständen, mit Recht für sekundäre erklärten. So konnte denn Berkeley das ganze Sein der Welt restlos gleichsetzen dem blossen Percipiertwerden im Geiste; und auch Raum, Zeit und Bewegung konnten dem Urteil, dass sie bloss subjektive Vorstellungen seien, sich nicht entziehen.

Denn wir kennen ja alle räumliche Ausdehnung und ebenso alle Bewegung nur an und in ausgedehnten Körpern, mithin nur als das, was diese letzteren sind: als subjektive Sinneswahrnehmungen. Auch die Zeit ist nichts, wenn man absieht von der Ideenfolge im Geiste, und die Zahl ist lediglich das Erzeugnis unserer kombinierenden Einbildungskraft. So bezeichnen selbst Mathematik und Mechanik nichts Absolutes, sondern nur die relative Beziehung der Erscheinungswelt auf die menschliche Vorstellungsweise; ihre Wahrheiten gelten nicht absolut für materielle Dinge an sich, welche es nach Berkeley gar nicht giebt, sondern nur für die subjektive Welt des menschlichen Vorstellens. Auf den Einwurf, dass wir doch die Dinge da draussen und in verschiedenen Entfernungen sehen, dass also der Raum doch etwas Objektives ausser uns sein müsse, antwortet Berkeley (in seiner Schrift über das Sehen) sehr scharfsinnig folgendermassen: In Wahrheit sehen wir gar nicht verschiedene Entfernungen, sondern nur verschiedene Lichtintensitäten, stärkere und schwächere Lichteindrücke. Erst durch die Vermittlung der Erfahrungsergebnisse, welche aus der Anwendung des Tastsinnes und der Lokomotion hervorgehen, kommen wir zu der Einsicht, dass die stärkeren Lichteindrücke von näheren Körpern, die schwächeren von entfernteren ausgehen. Wir erkennen die Entfernung mithin gar nicht unmittelbar durch Sinneswahrnehmung, sondern durch Urteilen; letzteres ist rein subjektiv wie die Sinneswahrnehmung auch, und so löst sich die Entfernung der Körper gleich diesen selbst in lauter Subjektivität auf und beweist gar nichts für ein objektives Räumlichsein ausser uns. In allen diesen Lehren steht Berkeley Kant offenbar sehr nahe; den himmelweiten Unterschied zwischen beiden aber hat Kant selbst in klassischer Weise formuliert, wie wir bald zeigen werden.

Auch in Humes Skeptizismus bildet die Gleichung: Esse = Percipi (Sein = Wahrgenommenwerden) den Grund- und Eckstein. Er sagt in dieser Beziehung*): „Alle neuen Forscher erkennen einstimmig an, dass die sinnlichen Eigenschaften der Gegenstände, wie Härte, Weichheit, Hitze, Kälte, Weisse, Schwärze u. s w. nur von

*) Untersuchung in betreff des menschlichen Verstandes, übersetzt von Kirchmann, S. 152.

mittelbarer Natur sind, nicht in den Dingen selbst bestehen, sondern bloss als Vorstellungen in der Seele, ohne dass ein äusseres Vorbild oder Muster ihnen entspricht. Wenn dies für jene Eigenschaften anerkannt wird, so muss es auch von den angeblichen ursprünglichen Eigenschaften der Ausdehnung und Undurchdringlichkeit gelten, und letztere haben nicht mehr Recht auf diesen Namen als die ersteren. Die Vorstellung der Ausdehnung wird durch Sehen und Fühlen erworben, und wenn alle von den Sinnen wahrgenommenen Eigenschaften nur in der Seele und nicht in dem Gegenstande sind, so gilt derselbe Schluss auch für den Begriff der Ausdehnung, welcher ganz von den Wahrnehmungen oder Vorstellungen der mittelbaren Eigenschaften abhängig ist. — Nichts kann uns vor diesem Schlusse schützen, als die Behauptung, dass die Vorstellungen dieser Ureigenschaften durch reines Denken gewonnen werden; eine Meinung, welche indes bei genauerer Untersuchung als unverständlich, ja widersinnig sich ausweist. Eine Ausdehnung, welche weder sichtbar noch fühlbar ist, kann nicht gedacht werden, und eine fühlbare oder sichtbare Ausdehnung, welche weder weich noch hart, weder weiss noch schwarz ist, geht ebenso über die menschlichen Begriffe. Ein Mensch soll versuchen, sich ein Dreieck überhaupt vorzustellen, welches weder gleichseitig noch ungleichseitig, weder in der Länge noch in dem Verhältnis der Seiten bestimmt ist, und er wird bald die Widersinnigkeit der scholastischen Begriffe von reinem Denken und allgemeinen Vorstellungen bemerken. — Also beruht der erste philosophische Einwand gegen das Zeugnis der Sinne oder gegen die Annahme äusserer Gegenstände darauf, dass eine solche Meinung, wenn sie auf den Naturinstinkt gestützt wird, der Vernunft widerspricht; und wenn sie auf Vernunft gegründet wird, dem Naturinstinkt zuwider ist, und dabei keinen genügenden Beweisgrund mit sich führt, um einen unparteiischen Forscher zu überführen. Der zweite Einwand geht weiter und zeigt, dass diese Meinung sogar der Vernunft widerspricht, wenigstens wenn es als Vernunftsatz gilt, dass alle sinnlichen Eigenschaften nur in der Seele und nicht in dem Gegenstande seien. Nimmt man aber dem Gegenstande alle seine fassbaren Eigenschaften überhaupt, sowohl die ursprünglichen wie die

vermittelten, so ist er gewissermassen vernichtet, und es bleibt nur ein gewisses unbekanntes und unsagbares Etwas als Ursache unserer Wahrnehmungen, ein Begriff, der so mangelhaft ist, dass kein Skeptiker ihn des Streites wert halten wird."

Da Kant seiner Jugendschulung nach aus der Leibniz-Wolfschen Philosophie hervorgeht, so müssen wir vor allen Dingen auch Leibniz hinsichtlich der Vorstellungslehre noch ins Auge fassen. Die ganze Welt und also jeder besondere Körper besteht aus Monaden. Diese einzelnen Monaden nehmen wir mit unseren Sinnen gleichwohl nicht wahr, weil unsere sinnliche Wahrnehmung eine ganz unklare Erkenntnisquelle ist, welche uns nicht die Dinge an sich, sondern nur subjektive Phänomene zeigt. Wir sehen die Milchstrasse als ein Continuum, und doch besteht sie aus lauter einzelnen Sternen; wir sehen eine Staubwolke als ein Continuum, und doch besteht sie aus lauter einzelnen Staubkörnern. Ebenso verhält es sich mit den von uns wahrgenommenen Körpern: an sich sind sie Composita aus lauter einzelnen Monaden, und doch zeigt unsere stumpfe Sinnlichkeit sie uns als Continua. So erkennen wir kraft unserer Sinne die Körper nicht, wie sie sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen. Diese Erscheinungen der Körper sind nun nach Leibniz zwar nicht lauter Schein wie bei Berkeley, denen nichts Wirkliches ausser uns entspräche, denn sie werden ja hervorgerufen durch die ausser uns seienden wirklichen Monaden; vielmehr sind sie Phänomene, die einen guten Grund haben (phaenomena bene fundata): sie sind nämlich das Produkt halb der äusseren Welt, halb unserer Sinne, also nur halbgeistige Wesen (entia semimentalia), wie z. B. der Regenbogen das Produkt halb der ausser uns seienden Wasserbläschen etc., halb unserer Sinnlichkeit ist. Durch das Percipieren nun der vielen einzelnen Dinge als solcher semimentaler Erscheinungen entsteht in uns die Vorstellung der Ausdehnung oder des Raumes und der Zeit. Diese letzteren sind völlig und nur in unserer Vorstellung, sie sind volle entia mentalia; sie sind an sich nichts, denn sie bezeichnen nur die Ordnung, in welcher die Dinge zusammenexistieren; sie sind blosse ordines coexistendi, selbst also keine realen Existenzen, sondern blosse Begriffe. Auch die Bewegung

oder die successive Ortsveränderung ist nichts Reales an sich, sondern nur ein Phänomen unserer Perception. Leibniz erklärt also Raum und Zeit für Wesen im Geiste, entia mentalia, dennoch ist er weit entfernt, sie wie Kant für die in unserer geistigen Organisation liegenden Eigenformen unserer subjektiven Weltauffassung zu erkennen, wobei die Dinge an sich als unerkennbar und die Erscheinung als unser einzig mögliches Erkenntnisobjekt gilt. Die Entia mentalia sind nach Leibniz vielmehr von aussen in uns bewirkt; sie sind also durch die Aussenwelt in uns hervorgerufene Vorstellungsarten, nicht die inneren apriorischen Formen für alle aposteriorischen Vorstellungen. Und doch ist es von dieser esoterischen Auffassung Leibnizens hinsichtlich des Raumes und der Zeit auch nicht mehr sehr fern bis zu der Kantischen Lehre, wenigstens nicht so fern, wie von der populären Vorstellungsart der Leibniz-Wolfschen Schule, für welche der Raum nichts anderes als das Nebeneinandersein, die Zeit das Nacheinandersein der Dinge ist, mithin Raum und Zeit unmittelbar von den Dingen an sich abhängen, wenn auch Ausdehnung, Raum, Zeit, Bewegung, Gestalt den einfachen Wesen, den Monaden, an sich nicht zukommen, vielmehr als zusammengesetzte Wesen betrachtet werden sollen, welche nur Accidentelles bedeuten.

Dieser Leibniz-Wolfsche Begriff des Raumes als einer Folge der Dinge an sich beherrschte anfangs auch den jugendlichen Kant. In seiner Erstlingsschrift vom Jahre 1746 „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte u. s. w.“ giebt er in § 9 dieser Anschauung den folgenden Ausdruck: „Es ist leicht zu erweisen, dass kein Raum und keine Ausdehnung sein würden, wenn die Substanzen keine Kraft hätten, ausser sich zu wirken, denn ohne diese Kraft ist keine Verbindung, ohne diese keine Ordnung und ohne diese endlich kein Raum. Allein es ist etwas schwerer einzusehen, wie aus dem Gesetze, nach welchem diese Kraft der Substanzen ausser sich wirkt, die Vielheit der Abmessungen des Raumes her folge.“ Bemerkenswert ist, dass Kant hier auch schon über die Zahl der Dimensionen des Raumes anfängt nachzudenken, indem er fortfährt: „Der Grund von der dreifachen Dimension des Raumes ist noch unbekannt. Weil ich in

dem Beweise, den Herr von Leibniz irgendwo in der Theodicea von der Anzahl der Linien hernimmt, die von einem Punkte winkelrecht gegeneinander können gezogen werden, einen Zirkelschluss wahrnehme, so habe ich darauf gedacht, die dreifache Dimension der Ausdehnung aus demjenigen zu erweisen, was man bei den Potenzen der Zahlen wahrnimmt. Die drei ersten Potenzen derselben sind ganz einfach und lassen sich auf keine anderen reduzieren; allein die vierte, als das Quadratoquadrat, ist nichts als eine Wiederholung der zweiten Potenz. So gut mir diese Eigenschaft der Zahlen schien, die dreifache Raumesabmessung daraus zu erklären, so hielt sie in der Anwendung doch nicht Stich. Denn die vierte Potenz ist in allem demjenigen, was wir uns durch die Einbildungskraft vom Raume vorstellen können, ein Unding. Man kann in der Geometrie kein Quadrat mit sich selber, noch den Würfel mit seiner Wurzel multiplizieren; daher beruhet die Notwendigkeit der dreifachen Abmessung nicht sowohl darauf, dass, wenn man mehrere setzte, man nichts anderes thäte, als dass die vorigen wiederholt würden (so wie es mit den Potenzen der Zahlen beschaffen ist), sondern vielmehr auf einer gewissen anderen Notwendigkeit, die ich noch nicht zu erklären vermag.“ Gleichwohl versucht er eine Hypothese, die allerdings von der späteren kritischen Erklärung noch weit absteht, indem er in § 10 ausführt, es sei wahrscheinlich, „dass die dreifache Abmessung des Raumes von dem Gesetze herrühre, nach welchem die Kräfte der Substanzen ineinander wirken.“ — „Die dreifache Abmessung scheint daher zu rühren, weil die Substanzen in der existierenden Welt so ineinander wirken, dass die Stärke der Wirkung sich wie das Quadrat der Weiten umgekehrt verhält.“ Aber hochbedeutsam ist es, dass er schon hier die drei Dimensionen, wenn auch als objektiv in natura rerum liegend, so doch für nicht absolut notwendig, und eine andere Zahl von Dimensionen sowohl in den Dingen als infolge der Einwirkung der Dinge auf die Seele auch in der Seele für möglich hält. „Diesem zufolge“, sagt er a. a. O., „halte ich dafür, dass die Substanzen in der existierenden Welt, wovon wir ein Teil sind, wesentliche Kräfte von der Art haben, dass sie in Vereinigung miteinander nach dem doppel-

ten umgekehrten Verhältnis der Weiten ihre Wirkungen von sich ausbreiten; zweitens, dass das Ganze, was daher entspringt, vermöge dieses Gesetzes die Eigenschaft der dreifachen Dimension habe; drittens, dass dieses Gesetz willkürlich sei, und dass Gott dafür ein anderes, zum Exempel der umgekehrten dreifachen Verhältnis hätte wählen können; dass endlich viertens aus einem anderen Gesetz auch eine Ausdehnung von anderen Eigenschaften und Abmessungen geflossen wäre. Eine Wissenschaft von allen diesen möglichen Raumesarten wäre unfehlbar die höchste Geometrie, die ein endlicher Verstand unternehmen könnte. Die Unmöglichkeit, die wir bei uns bemerken, einen Raum von mehr als drei Dimensionen uns vorzustellen, scheinet mir daher zu rühren, weil unsere Seele ebenfalls nach dem Gesetze der umgekehrten doppelten Verhältnis der Weiten die Eindrücke von draussen empfängt, und weil ihre Natur selber dazu gemacht ist, nicht allein so zu leiden, sondern auch auf diese Weise ausser sich zu wirken.“ Und in § 11 macht er solche andersdimensionalen Räume zur Bedingung „unter der es wahrscheinlich ist, dass es viele Welten gebe.“ — „Wenn es möglich ist“, sagt er, „dass es Ausdehnungen von anderen Abmessungen gebe, so ist es auch sehr wahrscheinlich, dass sie Gott wirklich irgendwo angebracht hat. Denn seine Werke haben alle die Grösse und Mannigfaltigkeit, die sie nur fassen können. Räume von dieser Art könnten nun unmöglich mit solchen in Verbindung stehen, die von ganz anderem Wesen sind; daher würden dergleichen Räume zu unserer Welt gar nicht gehören, sondern eigene Welten ausmachen müssen. In dem Vorigen habe ich gezeiget, dass mehr Welten, im metaphysischen Sinne genommen, zusammen existieren könnten, allein hier ist zugleich die Bedingung, die, wie mir deucht, die einzige ist, weswegen es auch wahrscheinlich wäre, dass viele Welten wirklich existieren. Denn wenn nur die einzige Raumesart, die nur eine dreifache Abmessung leidet, möglich ist, so würden die anderen Welten, die ich ausserhalb derjenigen setze, worin wir existieren, mit der unsrigen dem Raume nach können verbunden werden, weil sie Räume von einerlei Art sind. Daher würde sich's fragen, warum Gott die eine Welt von der anderen gesondert habe, da er doch durch ihre

Verknüpfung seinem Werke eine grössere Vollkommenheit mitgeteilt haben würde; denn je mehr Verbindung, desto mehr Harmonie und Übereinstimmung ist in der Welt, da hingegen Lücken und Zertrennungen die Gesetze der Ordnung und der Vollkommenheit verletzen. Es ist also nicht wahrscheinlich, dass viele Welten existieren (ob es gleich an sich möglich ist), es sei denn, dass vielerlei Raumesarten, von denen ich jetzo geredet habe, möglich sind. — Diese Gedanken können der Entwurf zu einer Betrachtung sein, die ich mir vorbehalte. Ich kann aber nicht leugnen, dass ich sie so mitteile, wie sie mir beifallen, ohne ihnen durch eine längere Untersuchung ihre Gewissheit zu verschaffen. Ich bin daher bereit, sie wieder zu verwerfen, sobald ein reiferes Urteil mir die Schwäche derselben aufdecken wird."

Es ist interessant zu sehen, wie nun fast in jeder folgenden Schrift Kants die Begriffe des Raumes oder der Zeit wieder auftauchen, zum Beweise dafür, dass die Beschäftigung mit ihnen den Philosophen beinahe nie losgelassen hat. In der kleinen Schrift vom Jahre 1754: „Die Frage: Ob die Erde veralte? physikalisch erwogen", wird schon die Relativität der Auffassung der Zeitdauer einer Beleuchtung unterzogen. „Wenn man wissen will", heisst es dort, „ob ein Ding alt, ob es sehr alt oder noch jung zu nennen sei, so muss man es nicht nach der Anzahl der Jahre schätzen, die es gedauert hat, sondern nach dem Verhältnis, das diese zu derjenigen Zeit haben, die es dauern soll. Ebendieselbe Dauer, die für eine Art von Geschöpfen ein hohes Alter kann genannt werden, ist es nicht für eine andere. In derselben Zeit, da ein Hund veraltet, hat der Mensch kaum seine Kindheit überschritten, und die Eichen und Cedern auf dem Libanon sind noch nicht in ihrer männlichen Stärke, wenn die Linden oder Tannen alt werden und verdorren. Am meisten fehlt der Mensch, wenn er in dem Grossen der Werke Gottes zum Massstabe des Alters die Reihe der menschlichen Geschlechter anwenden will, welche in dieser Zeit verflossen sind. Es ist zu besorgen, dass es mit seiner Art zu urteilen bewandt sei, wie mit der Rosen ihrer beim Fontenelle, welche von dem Alter ihres Gärtners mutmassten. Unser Gärtner, sagten sie, ist ein sehr alter Mann, seit Rosengedenken ist er derselbe, der er immer gewesen, in der That, er stirbt nicht,

er verändert sich nicht einmal. Wenn man die Dauerhaftigkeit erwägt, die bei den Anstalten der Schöpfung an den grossen Gliedern ihres Inbegriffs angetroffen wird, und welche einer Unendlichkeit nahe kommt, so wird man bewogen zu glauben, dass ein Ablauf von 5 bis 6000 Jahren für die der Erde bestimmte Dauer vielleicht noch nicht dasjenige sei, was ein Jahr in Ansehung eines Menschen ist."

Eine Betrachtung, worin schon vollständig die Subjektivität der Zeitauffassung gelehrt und zugleich auf die von uns schon oben erwogene Proportion zwischen veränderter Zeitauffassung und veränderter Weltauffassung hingewiesen wird, findet sich in der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" (1755) im III. Teil, der „von den Bewohnern der Gestirne" handelt. „Die Hurtigkeit der Handlungen, die mit den Vorzügen einer erhabenen Natur verbunden ist", heisst es dort, „schickt sich besser zu den schnell abwechselnden Zeitperioden jener Sphären, als die Langsamkeit träger und unvollkommener Geschöpfe. Die Sehröhre lehren uns, dass die Abwechselung des Tages und der Nacht im Jupiter in 10 Stunden geschehe. Was würde der Bewohner der Erde, wenn er in diesen Planeten gesetzt würde, bei dieser Einteilung wohl anfangen? Die 10 Stunden würden kaum zu derjenigen Ruhe zureichen, die diese grobe Maschine zu ihrer Erholung durch den Schlaf gebraucht. Was würde die Vorbereitung zu den Verrichtungen des Wachens, das Kleiden, die Zeit, die zum Essen angewandt wird, nicht für einen Anteil an der folgenden Zeit abfordern, und wie würde eine Kreatur, deren Handlungen mit solcher Langsamkeit geschehen, nicht zerstreut und zu etwas Tüchtigem unvermögend gemacht werden, deren 5 Stunden Geschäfte plötzlich durch die Dazwischenkunft einer ebenso langen Finsternis unterbrochen würden? Dagegen, wenn Jupiter von vollkommeneren Kreaturen bewohnt ist, die mit einer feineren Bildung mehr elastische Kräfte und eine grössere Behendigkeit in der Ausübung verbinden, so kann man glauben, dass diese 5 Stunden ihnen ebendasselbe und mehr sind, als was die 12 Stunden des Tages für die niedrige Klasse der Menschen betragen. Wir wissen, dass das Bedürfnis der Zeit etwas Relatives ist, welches nicht anders, als aus der Grösse desjenigen, was verrichtet werden soll, mit der Geschwindigkeit der

Ausübung verglichen, kann erkannt und verstanden werden. Daher eben dieselbe Zeit, die für eine Art der Geschöpfe gleichsam nur ein Augenblick ist, für eine andere eine lange Periode sein kann, in der sich eine grosse Folge der Veränderungen durch eine schnelle Wirksamkeit auswickelt. Saturn hat nach der wahrscheinlichen Berechnung seiner Umwälzung, die wir oben dargelegt haben, eine noch weit kürzere Abteilung des Tages und der Nacht und lässt daher von der Natur seiner Bewohner noch vorzüglichere Fähigkeiten vermuten."

Auch in den Schriften: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1763)", ferner in der „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral (1764)" und in den „Träumen eines Geistersehers (1766)" finden sich Spuren der Beschäftigung mit den Problemen von Raum und Zeit. Einen wirklich bedeutungsvollen Abschnitt in der Auffassung des Wesens des Raumes zeigt aber erst die Schrift: „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume (1768)". Hier bestreitet Kant zum ersten Male die Leibniz-Wolfsche Theorie, dass „der Raum nur in dem äusseren Verhältnis der nebeneinander befindlichen Teile der Materie bestehe", und verficht die Ansicht, dass der Raum existieren bleiben würde, wenn es auch keine Körper mehr gäbe, „dass der absolute Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe", dass der Raum kein blosses Gedankending abstrakter Art, sondern ein wirkliches Wesen sei. Ein abstrakter Begriff ist also der Raum nicht, sondern eine Realität und zwar eine objektive an sich und absolute. Nur zwei Jahre später und Kant behauptet zwar noch die Realität des Raumes, aber eine Realität ganz anderer Art: er ist real als unsere subjektive Anschauungsform. Diese letztgültige Umwandlung bringt die Inauguralschrift: „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" (Über die formalen Prinzipien der sinnlichen und geistigen Welt). In § 14 finden sich alle jene neuen und grundlegenden Sätze über das Wesen der Zeit.

1. Idea temporis non oritur, sed supponitur a sensibus. (Die Idee der Zeit entsteht nicht, sondern wird von den Sinnen geliefert). 2. Idea temporis est singularis, non generalis. (Die Idee der Zeit ist kein allgemeiner Begriff, sondern eine Einzelidee). 3. Idea itaque temporis est intuitus purus. (Die Idee der Zeit ist daher eine reine Anschauung). 4. Tempus est quantum continuum. (Die Zeit ist eine kontinuierliche Grösse.) 5. Tempus non est objectivum aliquid et reale sed subjectiva conditio, per naturam mentis humanae necessaria, quaelibet sensibilia certa lege sibi coordinandi, et intuitus purus. (Die Zeit ist nichts Objektives und Reales sondern die in der Natur des menschlichen Geistes notwendig begründete subjektive Bedingung, nach welcher er alles Sinnenmaterial in gesetzmässiger Weise in sich zusammenordnet, und eine reine Anschauung). 6. Quamquam autem tempus in se et absolute positum sit ens imaginarium, tamen, quatenus ad immutabilem legem sensibilium qua talium pertinet, est conceptus verissimus et per omnia possibilia sensuum objecta in infinitum patens intuitivae repraesentationis conditio. (Obgleich eine absolute Zeit an sich ein bloss in der Einbildung existierendes Wesen ist, so ist die Zeit, insofern sie das unveränderliche Gesetz der Sinnlichkeit als solcher bildet, doch eine durchaus wahrhaftige Vorstellung und die für alle sinnlichmöglichen Objekte ausnahmslos geltende Bedingung des Anschauens.) 7. Tempus itaque est principium formale mundi sensibilis absolute primum. (Die Zeit ist daher eine absolut erste prinzipielle Form der Sinneswelt.) Die Welt selbst aber ist „mundus phaenomenon“ = Vorstellungswelt.

In § 35 folgen dann die entsprechenden neuen Grundsätze über den Raum. A. Conceptus spatii non abstrahitur a sensationibus externis. (Die Vorstellung des Raumes wird nicht durch Abstraktion von den äusseren Sinneswahrnehmungen gebildet). B. Conceptus spatii est singularis repraesentatio omnia in se comprehendens, non sub se continens notio abstracta et communis. (Die Raumvorstellung ist eine alles in sich umfassende Einzelvorstellung, nicht ein alles unter sich vereinigender abstrakter

Allgemeinbegriff.) C. Conceptus spatii itaque est intuitus purus. (Die Raumvorstellung ist daher eine reine Anschauung.) D. Spatium non est aliquid objectivi et realis sed subjectivum et ideale e natura mentis stabili lege proficiscens, veluti schema, omnia omnino externe sensa sibi coordinandi. (Der Raum ist nichts Objektives und Reales sondern eine aus der Natur des Geistes nach festem Gesetz hervorgehende subjektive Vorstellungsart, gleichsam ein Schema, nach welchem derselbe alle äusseren Sinneswahrnehmungen in sich zusammenordnet.) E. Quamquam conceptus spatii, et objectivi alicujus et realis entis vel affectionis, sit imaginarius, nihilo tamen secius respective ad sensibilia quaecunque non solum est verissimus, sed et omnis veritatis in sensualitate externa fundamentum. (Obgleich der Begriff eines objektiv und real an sich existierenden Raumes eine blosse Einbildung ist, so ist nichts destoweniger der Raum, insofern er sich auf alle Sinneswahrnehmungen bezieht, nicht bloss eine durchaus wahre Vorstellung, sondern auch das Fundament aller Wahrheit in der äusseren Sinnenwelt.) Spatium itaque est principium formale mundi sensibilis absolute primum. (Der Raum ist daher eine absolut erste prinzipielle Form der Sinneswelt.)

Mit diesen Sätzen war also von Kant der neue Standpunkt gewonnen, auf welchen die ganze theoretische Philosophie der neueren Zeit in letzter Instanz abzielte, und welchen die Vorgänger Kants bald deutlicher, bald undeutlicher schon vorausahnten, jedoch auch nur ahnten; denn wenn von einigen vorkantischen Philosophen auch schon die Subjektivität von Raum und Zeit gelehrt wird, so ist doch von hier bis zur Apriorität immer noch ein weiter Weg. Dass Raum und Zeit Grundfunktionen unserer geistigen Organisation und notwendige Formen all unseres Anschauens seien, das eben ist der ganz neue Gedanke Kants. Aber auch hinsichtlich der Fassung der Vorstellungslehre herrscht ein bedeutungsvoller Unterschied zwischen Kant und seinen Vorgängern. Er selbst hat diesen Unterschied in typischen Ausdrücken scharf abgegrenzt, und diese Selbstcharakteristik ist sachlich zu wichtig, als dass wir an ihr vorbeigehen dürften. Sie setzt zunächst das genaue Verständnis der beiden Termini „transcendent“ und „transcen-

dental“ voraus, weiter aber auch eine genaue Durchdringung des Begriffes „Idealismus“ im modernen Sinne.

Es lassen sich verschiedene Bedeutungen des Begriffs „Idealismus“ unterscheiden: Erstens der Idealismus im ethischen und ästhetischen Sinne, d. i. die Auffassung von Welt und Leben unter dem Gesichtspunkte eines ethischen und ästhetischen Ideals, und die Bestimmung unseres praktischen Handelns durch ein solches Ideal. Das ist die Bedeutung des Wortes Idealismus, an welche sich der populäre Gebrauch des Begriffes anschliesst, wenn unter Idealismus ganz im allgemeinen und sehr verwaschen und vieldeutig in beliebter Schlagwortmanier ein Streben nach „höheren“ Zielen verstanden wird. Diese Bedeutungen, welche im letzten Grunde durch den Platonischen Idealismus veranlasst sind, kommen in der Kantischen Selbstcharakteristik nicht in Betracht. Der Platonische Idealismus ist die Lehre von den Ideen, welche vom Jenseits aus alles Diesseitige schöpferisch gestalten und verwalten, und in ihrem Inbegriff als Ideenwelt d. h. als Vereinigung aller vollendeten Musterbilder (Ideale) das höchste Strebeziel alles Erkennens und Handelns des Menschen bilden sollen. Dieser Platonische Idealismus bezieht sich also auf das Transcendente und völlig Unerfahrbare und macht gerade dieses in der theoretischen wie praktischen Weltauffassung des Menschen zur Hauptsache. Das Wort „Idealismus“ nimmt nun aber in der neueren Zeit, wenigstens auf erkenntnistheoretischem Gebiet, einen ganz anderen, ja, fast entgegengesetzten Sinn an. Wenn die Idee bei Platon das als existierend gedachte übersinnliche Begriffswesen war, so hat das Wort nunmehr gerade die entgegengesetzte Bedeutung einer blossen Sinneswahrnehmung. Platons Idee bezeichnet das Unwahrnehmbare, die Idee bei den Neueren ein Wahrnehmbares. So können die englischen Philosophen wie Locke, Berkeley, Hume von der Idee des Roten reden, indem sie darunter nichts anderes, als die sinnliche Vorstellung „rot“ verstehen. Idealismus in diesem Sinne bedeutet also eine Weltauffassung, welche sich unmittelbar auf die sinnlichen Wahrnehmungen bezieht, insofern dieselben unsere Vorstellungen sind — also auf die sinnliche Wahrnehmungswelt bezieht, insofern dieselbe unsere Vorstellungswelt ist. In diesem Sinne bedient sich

auch Kant des Wortes Idealismus in der Charakteristik seiner Lehre, wobei der volle Gegensatz zur platonischen Fassung des Begriffes einleuchtet.

Kant macht das Wesen seiner eigenen Theorie klar, indem er sie im Gegensatz zu zwei verwandten, deshalb leicht mit der seinigen zu vermengenden, aber um so schärfer abzuweisenden Lehrtypen, nämlich Descartes' und Berkeleys beleuchtet. Descartes meint, die Dinge an sich durch klares und deutliches Denken erkennen zu können. Insofern also seine Lehre sich auf diese res oder realia bezieht, ist sie Realismus. Die Dinge an sich sind aber nicht erkennbar; seine Lehre überschreitet also die Grenzen des Erkennens und ist somit transcendenter Realismus. Wie verhält sich nun aber bei ihm die sinnliche Wahrnehmung hinsichtlich der Erkenntnis der Dinge an sich? Wenn Descartes auch eine Anzahl von sogenannten „Eigenschaften der Dinge“ für subjektiv-menschliche Vorstellungen erklärt hatte, so war er doch nicht der Meinung gewesen, dass die Sinne von den Dingen an sich ganz und gar nichts wahrnehmen; im Gegenteil, was sie dort draussen wahrnehmen, sind die Dinge an sich, nur dass sie dieselben wie durch ein trübendes Medium, etwa wie durch erblindete Fensterscheiben, also unklar und undeutlich schauen. Die Sinne liefern also wirklich Abbilder der Dinge an sich, jedoch nur verschwommene Abbilder; von Trübung und subjektiver Färbung und Verzerrung werden dieselben erst durch das klare und deutliche Denken befreit. Die blosse Sinnesempirie giebt also von den Dingen an sich nur verschwommene „Ideen“ im oben erklärten Sinne. So ist Descartes einerseits transscendenter Realist (insofern er durch Denken die Dinge an sich völlig zu erkennen glaubt), andererseits empirischer Idealist und seine Lehre empirischer Idealismus, insofern die sinnliche Erfahrung die Dinge an sich nur unklar und verschwommen erkennen lässt. Descartes' transcendenter Realismus lehrt, die Welt besteht aus Körpern und Geistern; er fasst in sich zusammen sowohl den Materialismus, als auch den Spiritualismus. Indem er die volle Erkennbarkeit der Dinge an sich annimmt, ist er Dogmatismus, und in dem Dualismus seiner Welt-

anschauung ist die Anlage zum Skeptizismus jederzeit vorhanden. Zum Skeptizismus führt Descartes' Lehre aber auch, insofern sie empirischer Idealismus ist, d. h. also insofern sie die sinnliche Wahrnehmung und Erfahrung für uns nur eine getrübte Erkenntnisquelle sein lässt. In aller Wahrnehmung liegt also notwendig der Zweifel an die Wahrheit des Wahrgenommenen. Sowohl der transcendente Realismus, als auch der empirische Idealismus Descartes' führen also zum Schiffbruch im Skeptizismus.

Berkeley hatte gelehrt: „Alles, was wir wahrnehmen, sind subjektive Vorstellungen." Dies war eine kritische Einsicht gewesen. Jetzt aber erklärte er weiter: „Und diese Wahrnehmungen sind nichts als lauter Schein; es giebt keine Dinge an sich, auf welche jene Wahrnehmungen hinwiesen. Das ganze All existiert lediglich als Scheinvorstellung in der menschlichen Seele, die selbst immateriell ist. Es giebt nur Geister und ihre Vorstellungen, und diese Vorstellungen werden in jenen bewirkt durch Gott." Bei Berkeley führt also die Gleichung: Esse = percipi in den vollsten dogmatischen Mystizismus hinein, der alle Grenzen der empirischen Erkenntnismöglichkeit überschreitet. Sein Reales ist nur Gott und die Geister, beide rein immateriell, wie also erkennbar? Diese Lehre ist mithin transcendenter Realismus, jedoch sehr verschieden von dem Descartes'. Denn während des letzteren transcendenter Realismus sich als Dualismus von Materiellem und Immateriellem darstellt, ist Berkeleys transscendenter Realismus ein monistischer Immaterialismus, wie wir früher zeigten. Die in diesem metaphysischen Dogmatismus liegenden Widersprüche führen zum Skeptizismus, dem hier auch die unmittelbare Sinneserfahrung notwendig verfallen muss, weil alle unsere Wahrnehmung oder unsere Ideen (im erklärten Sinne) nichts als lauter, auf übernatürliche und völlig unbegreifliche Weise in uns bewirkter Schein sind. Das ergänzende Gegenstück zu Berkeleys transcendentem Realismus bildet also ein (nicht, wie bei Descartes, empirischer, sondern) transcendenter Idealismus, insofern auch unsere sinnlichen Wahrnehmungen lauter trügerischer Schein und unbegreifliche Wunder sind und in

aller Wahrnehmung und Erfahrung nicht die geringste Bürgschaft der Wahrheit enthalten ist. Berkeley ist mithin transcendenter Realist und transcendenter Idealist, und seine Lehre nach beiden Richtungen hin Dogmatismus, der zum Skeptizismus treibt.

Dem französischen und dem englischen Philosophen stellt sich Kant nun folgendermassen gegenüber: Wir nehmen nicht die Dinge an sich wahr; alle unsere Wahrnehmungen sind subjektive Vorstellungen oder Ideen in der erklärten Terminologie. Somit ist die Lehre Kants als Vorstellungslehre Idealismus. Aber dieser Idealismus, indem er sich kein Wissen anmasst von dem, was nicht gewusst werden kann, überschreitet nirgends die Grenzen der Erkenntnis; er stellt vielmehr gerade das letzte Facit der auf ihren Inhalt kritisch untersuchten Erkenntnis fest, das wahrhaft Thatsächliche an derselben, indem er alles aussondert, wodurch die Selbsttäuschung den Inhalt der Erkenntnis phantastisch über das wahre Mass hinaus erweitert. Dieser Idealismus ist also ein immanenter Idealismus, und da er aus den Untersuchungen über die Grundbedingungen des menschlichen Vorstellens d. h. aus transcendentalen Untersuchungen hervorgeht, so ist er ein transcendentaler Idealismus, dessen Inhalt die Vorstellungslehre oder die kritische Einsicht bildet, dass all unser Erkennen sich lediglich auf unsere subjektiven Vorstellungen bezieht und in diesen besteht. Descartes hatte gesagt: Was ich wahrnehme, ist nur ein verschwommenes Abbild, also nicht das Reale. Berkeley hatte gesagt: Was ich wahrnehme, ist lauter Schein und an sich nichts in sich bestehendes Wirkliches. Kant sagt: Was ich wahrnehme und erfahre, so sehr es nur Vorstellung ist, ist doch das einzig Reale, welches ich überhaupt wahrnehmen und erfahren kann, es ist also die volle und die einzige empirische Wahrheit, die mir überhaupt zu Gebote steht. Die Erfahrung giebt uns also in unseren Empfindungen und Vorstellungen ein völlig Reales und unser einzig mögliches Reales. Kants Lehre ist also voller empirischer Realismus, aber der Realismus ist hier in seinem wahren Thatbestande, Inhalt und Kern erkannt: es ist erkannt, dass diese Wahrnehmungen und Vorstel-

lungen nicht die Dinge an sich sind, sondern nur unsere subjektiven Ideen, welche nur hinweisen auf Dinge an sich, doch nicht deren Wesen enthüllen. Der empirische Realismus ist also, von der Seite der transcendentalen Untersuchung aus betrachtet, als transcendentaler Idealismus erkannt. So ist Kant in vollem Gegensatz zu Descartes und Berkeley empirischer Realist und transcendentaler Idealist: Dieses beides in der notwendigen Vereinigung stempelt ihn zum kritischen Philosophen, und der Kriticismus oder der kritische Empirismus besteht eben darin, dass der Realismus (als empirischer) und der Idealismus (als transcendentaler) in das richtige Verhältnis gesetzt sind. So verstehen wir nun den Satz Kants, den er Berkeley entgegenhält: „Alles Erkenntnis von Dingen aus blossem reinen Verstande oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit.“ Das ist der Inhalt des kritischen Idealismus, wie Kant seine Lehre auch nennt, um sie vom dogmatischen oder schwärmenden Idealismus Berkeleys und vom skeptischen oder träumenden Idealismus Descartes' zu unterscheiden.

Grossartig sind die Folgen dieses Kantischen Idealismus, indem er nach allen Seiten hin kritisch Licht und Luft macht. Wir erkennen nur, was wir, setzen wir gleich hinzu, in Zeit und Raum wahrnehmen und vorstellen können. Jedes Erkennenwollen von Dingen, welche gänzlich jenseit aller zeitlichen und räumlichen Erfahrung liegen, ist damit als ein vergebliches Streben erwiesen. Wer träumen und schwärmen will, mag in seiner Phantasie die dem menschlichen Geiste gesteckten Grenzen überfliegen; wer erkennen will, muss nüchtern und vorsichtig innerhalb derselben verharren. So liegt in dem transcendentalen Idealismus die Aufhebung jeder Art von Dogmatismus. Kein Dogmatismus mehr! heisst seine eine grosse Folgerung, die man zum kategorischen Imperativ alles Denkens und Forschens erheben muss. Und was sagt uns die Lehre, insofern sie empirischer Realismus ist? Was wir wahrnehmen, ist als Wahrnehmung auch wahrhaft wirklich, die einzige Realität, die wir haben können; an ihrer Existenz und Realität als Vorstellung

(nicht als Ding an sich) ist kein Zweifel. Hier giebt es mithin keinen Zweifel mehr an der Realität der Dinge, insofern wir sie wahrnehmen und vorstellen. Kein Skeptizismus mehr! heisst die zweite grosse Folgerung des kritischen Empirismus, welche uns das andere, jenen obigen Imperativ ergänzende allgemeine Gesetz alles Forschens diktiert. Die Kantische Lehre ist also die Lehre von der kritischen Selbstbeschränkung des menschlichen Geistes. Der kritische Geist überfliegt nicht mehr die Grenzen der Erkenntnismöglichkeit: er wird nicht mehr dogmatisch; deshalb braucht er auch nicht mehr zu bereuen, dass er geschwärmt hat, und also auch nicht mehr an seinem wahren Können zu zweifeln und zu verzweifeln, weil er demselben nie mehr zumutet, als er ihm zumuten darf: der Skeptizismus hört auf. Wie Dogmatismus und Skeptizismus stets zusammen waren, so ist die gründliche Aufhebung des Dogmatismus auch die gründliche Aufhebung des Skeptizismus.

Der Kriticismus ist transcendentaler Idealismus und empirischer Realismus. Denn unsere empirischen Realitäten erweisen sich im Lichte der Kritik als subjektive Vorstellungen oder transscendentale Ideen; sie sind nicht transcendente Realitäten. Unsere empirische Erkenntnis giebt uns also volle relative Wahrheit für uns, nicht eine absolute Wahrheit der Dinge an sich. In diesem Sinne kommt einem jeden Gegenstande unserer täglichen Erfahrung transcendentale Idealität und empirische Realität zu. Dieses Buch z. B. ist eine unbezweifelbare empirische Realität; wenn wir aber fragen: als was erkennen wir denn eigentlich dieses Ding, welches wir Buch nennen? — so wird uns klar, dass es in all seinen uns bekannten Teilen unsere subjektiven Vorstellungen sind, als welche und in welchen allein wir es kennen und erkennen. Seine empirische Realität ist also transcendentale Idealität. Was aber von einem Dinge gilt, gilt von dem Inbegriff aller, von der Welt; es gilt auch von Zeit und Raum. Unsere Welt und unsere Zeit und unser Raum haben transcendentale Idealität, d. h. auf ihre Bestandteile hin, insofern wir sie erkennen, untersucht, sind sie unsere subjektiven Vorstellungen; nichtsdestoweniger haben sie empirische Realität, d. h. für uns sind sie das wirklich und völlig Reale.

Eine weitere bedeutsame Folge der Lehre Kants und insbesondere der Wechselbeziehung zwischen empirischer Realität und transcendentaler Idealität ist es, dass von nun an der exklusive Gegensatz zwischen Realismus und Idealismus überhaupt aufhört; und diese beiden vorher in Opposition verharrenden Weltanschauungen als solche erkannt werden, welche in ihrer Einseitigkeit von ganz falschen Voraussetzungen ausgehen und somit durch und durch dogmatischer Natur sind. Die oppositionelle Unterscheidung von Idealismus und Realismus in der gewöhnlichen Form ist ein Erzeugnis des unkritischen Bewusstseins. Seiner Auffassung von der Welt giebt dieses etwa folgenden Ausdruck: „Die Dinge, welche ich mit den Sinnen wahrnehme, sind die Dinge ausser mir, und so, wie ich die Dinge da draussen wahrnehme, so sind sie an sich; sie haben alle die Eigenschaften, welche ich an ihnen wahrnehme. Diesen äusseren Dingen stehen nun gegenüber die Erinnerungsbilder von den Dingen in mir, ferner die Phantasiebilder, die Gefühle, Begriffe, Gedanken. All diese sind innerlich verlaufende Prozesse. Was ich nun dort draussen als Dinge wahrnehme, ist das Reale; was aber in mir, in meinem Geiste vorgeht, ist das Ideale.“ Die gewöhnliche Unterscheidung von Realismus und Idealismus geht also in erster Instanz von der Unterscheidung des Äusseren und Inneren aus. Diese Unterscheidung entwickelt sich nun folgendermassen weiter: „Das Innere in mir, dieses mit Sinnen nicht Wahrnehmbare, sondern nur geistig Erfassbare, muss doch wohl etwas ganz anderes sein als jene Dinge ausser mir, die ich wahrnehme; jenes ist sinnlich, dieses ist nicht sinnlich; jenes rein körperlich, dieses rein geistig; jenes Körperliche ist stofflich, dieses Geistige also unstofflich; jenes Reale ist das Materielle, dieses Ideale also das Immaterielle.“ So entspringen also aus dieser Unterscheidung des Inneren und Äusseren die weittragenden Gegensätze: körperlich — geistig, stofflich — unstofflich, materiell — immateriell, und mit ihnen die einander entgegengesetzten Weltanschauungen des Realismus und Materialismus auf der einen, und des Idealismus und Immaterialismus auf der andern Seite, wie wir in der Geschichte der menschlichen Theorie und Praxis sie sich fortgesetzt bekämpfen

sehen. Ist denn aber die Grundauffassung, woraus jene Unterscheidung hervorwächst, wirklich eine richtige? Diese Grundauffassung sagt: Was ich mit Sinnen wahrnehme, ist ausser mir; was ich geistig vorstelle, ist in mir. Die ganze Vorstellungslehre hat aber bereits auf das klarste erwiesen, dass, was wir wahrnehmen, ebensosehr geistige Vorstellung in uns ist wie der abstrakteste Gedanke; dass, was jene Auseinanderhaltung des Äusseren und Inneren anbetrifft, ein Wesensunterschied zwischen den sogenannten äusseren Wahrnehmungen und den sogenannten inneren Vorstellungen gar nicht besteht; dass vielmehr äussere Wahrnehmung und innere Vorstellung gleichmässig innerliche Vorstellungen im Geiste sind. Diese Grundunterscheidung des Äusseren und Inneren, insofern diese als unvereinbare Gegensätze gefasst werden, ist also eine durchaus falsche und irrtümliche; wir haben es in jedem Falle nur mit Vorstellungen zu thun, die selbst wohl graduelle, doch nicht grundwesentliche Unterschiede zeigen. Diejenigen Vorstellungen, welche nicht völlig in der Macht unseres Willens stehen, bezeichnen wir als äussere Dinge; diejenigen, mit denen wir nach eigenem Belieben schalten und walten können, bezeichnen wir als innerliche Vorgänge. Innerliche Vorgänge sind in Wahrheit beide, doch wird bei den ersteren der Wahrscheinlichkeitsschluss gemacht, dass sie von ausser uns seienden Dingen an sich bewirkt würden, während wir die letzteren lediglich auf die Thätigkeit unseres Ich zurückführen. Sobald man demnach eingesehen hat, dass das sogenannte Äussere in Beziehung auf unser Wahrnehmen auch ein Innerliches ist, fällt das Grundfundament der ganzen Unterscheidung von Realismus und Idealismus zusammen, und es bleibt nur eine einheitliche Weltanschauung übrig, nämlich die, welche unter dem einen Gesichtspunkt betrachtet, transcendentaler oder kritischer Idealismus, unter dem andern Gesichtspunkt betrachtet, aber empirischer Realismus heisst, welche beiden aber durchaus ein und dasselbe sind.

Bricht aber diese erste irrtümliche Unterscheidung zusammen, so fällt auch der Unterschied weg zwischen einer idealen Welt

im Gegensatz zu einer realen, in dem Sinne des Gegensatzes nämlich einer immateriellen Welt zu einer materiellen. Dieser dualistische Gegensatz beruht eben auf der Meinung, dass man die Dinge an sich erkennen könne, und dass diese dann in Materie und Nichtmaterie zerfielen. Wir haben die Einsicht in die Nichterkennbarkeit der Dinge an sich gewonnen und erkannt, dass für uns alles, was wir kennen und erkennen, innerliche Idee, und insofern alles ideal ist. Aber wir dürfen gleichwohl nicht mit Berkeley sagen: Alles ist deshalb immateriell; — denn ein Immaterielles als ein im Gegensatz zu all unseren möglichen, an die Sinnlichkeit gebundenen Anschauungen Stehendes ist nicht Gegenstand irgendwelcher menschlichen Erfahrung. Wir dürfen aber ebensowenig sagen: Alles ist materiell; — denn ein im Gegensatz zu allem Geistigen stehendes Materielle ist ebensowenig Gegenstand der Erfahrung, da wir ja alles, auch das sogenannte Materielle, nur als innerliche Vorstellung im Geiste erfahren. Über diese unsere inneren Vorstellungen geht unser Erkennen eben nach keiner Seite auch nur um ein unendlich Kleines hinaus, und was das diesen Vorstellungen etwa zu Grunde liegende Ding an sich ist, bleibt uns völlig unbekannt, da es selbst keine Vorstellung ist, wir aber nur Vorstellungen erkennen. In den Dingen an sich mag unendlich viel existieren, für unsere Erkenntnis aber existiert es sicherlich nicht. Wir können also von den Dingen an sich weder Gegensatz noch Einheit aussagen. Für den kritischen Empirismus kann es also weder eine materialistische, noch eine spiritualistische Weltanschauung geben. Der Dualismus, der in der dogmatischen Philosophie, für diese charakteristisch, überall zu Tage tritt, wird hier vielmehr aufgehoben, und wie jene dualistischen Gegensätze überhaupt nicht anerkannt werden können; so werden sie hier nicht bloss nicht in ihrer gegensätzlichen Vereinigung in der Form des Dualismus, sondern ebensowenig in ihrem einseitigen Auftreten, sei es als materialistischer, sei es als immaterialistischer Monismus anerkannt und bekannt werden dürfen; denn diese beiden Arten des Monismus sind Monismus von transcendenter Natur, da sie über die Dinge an sich aussagen wollen.

Diese Arten des Monismus also verwirft der kritische Empirismus, wohl aber muss er einen Monismus von immanenter, empirischer und transcendentaler Natur anerkennen und selbst aufstellen. Nämlich alles, was wir in irgend einer Weise wahrnehmen und denken, also unsere ganze empirische Welt muss, da sie völlig, überall und jederzeit unsere Vorstellungswelt ist, als Vorstellungswelt doch offenbar derselben einen Art sein. In dieser Hinsicht ist alles, was wir erfahren, als unsere Vorstellung, gleichgeartet. Erkenntnistheoretisch betrachtet, ist also unsere Erfahrungswelt eine durchaus einheitliche, und unsere rein immanent bleibende Beobachtung lässt uns, welche Vorstellung, oder populärer ausgedrückt, welches Objekt wir auch nehmen mögen, nirgends einen dualistischen Gegensatz von Materie und Immaterie, von Leiblichem und Seelischem, Stofflichem und Geistigem entdecken, zeigt uns vielmehr überall die innigste einheitliche Verbindung dieser nur in zergliedernder Abstraktion auseinandergerissenen Erscheinungsweisen der Vorstellung. Daher sagen wir: Unsere Welt d. h. unsere Erfahrungs- oder Vorstellungswelt ist eine völlig monistische, denn sie besteht in allen ihren Teilen aus Einem und Demselben, aus unseren Vorstellungen. Weiter aber haben wir keine erkenntnistheoretische Befugnis, die monistische Weltauffassung auszudehnen, wofern wir nicht sogleich wieder die Grenzen aller Erfahrung überschreiten wollen. Ob in den Dingen an sich dualistischer Gegensatz oder monistische Einheit oder wer weiss, was sonst, existiert, darüber sagt unser rein immanenter, empirischer, transscendentaler, kurz kritischer Monismus nichts aus, denn er bezieht sich nur auf die Erfahrungswelt, nicht auf die Dinge an sich; auf diese letzteren dagegen bezieht sich aller transscendenter Monismus, sei er nun Materialismus (Système de la nature) oder Immaterialismus (Berkeley) oder Pantheismus (Spinoza), und all dieser Monismus ist unkritisch und falsch.

Mit diesem unserem transcendentalen Monismus ist aber andererseits notwendig ein transcendentaler (kein transcendenter), erkenntnistheoretischer oder kritischer Dualismus verbunden. Worin besteht dieser kritische oder erkenntnistheore-

tische Dualismus? Nicht in dem, auf einen in den Dingen an sich etwa liegenden Gegensatz zwischen Materiellem und Immateriellem sich beziehenden Dualismus, denn wir wissen ja nicht, was in den Dingen an sich, ob Einheit, ob Gegensatz, besteht. Wohl aber drängt sich uns hypothetisch die Annahme eines erkenntnistheoretischen Dualismus zwischen den Dingen an sich und der Erscheinungswelt auf. Wir kennen realiter nur die Erscheinungswelt; wir wissen nicht, was die Dinge an sich sind, ja mit Sicherheit nicht einmal, ob sie sind. Aber wie bereits oben (S. 58) gezeigt, beherrscht die Wahrscheinlichkeit ihrer Existenz unseren Geist mit solcher Macht, dass der Glaube an ihr Dasein durch keine Skepsis erschüttert werden kann. Das ist eine Thatsache unseres Bewusstseins, die selbst ein Hume nicht leugnet. Wenn also auch unsere Erfahrungswelt in sich eine einheitliche ist (empirischer Monismus), so kommen wir doch nicht los von der fundamentalen Überzeugung, dass sie nicht die einzige Welt oder das Einzige in der Welt ist, sondern dass ihr zu Grunde eine in ihrem Wesen uns allerdings ganz unbekannte und unerkennbare Welt der Dinge an sich liegt. Die Vorstellungslehre ist also dualistisch, insofern sie der Erscheinungswelt eine hypothetisch notwendig gesetzte Welt der Dinge an sich unterstellt. Dieser Dualismus ist natürlich kein dogmatischer, der innerhalb der Dinge an sich einen Gegensatz klüftet; dieser unser Dualismus unterscheidet ja vielmehr zweiheitlich nur zwischen den Dingen an sich einerseits und der Erscheinungswelt andererseits. Auch leugnet er weder einen inneren Zusammenhang zwischen der Natur der Dinge an sich und der Natur der Erscheinungswelt, als welcher Zusammenhang ja möglich wäre, noch sagt er etwas Positives über einen solchen Zusammenhang aus, weil dieses eine dogmatische Anmassung wäre, da uns ja der eine Faktor des Verhältnisses, die Dinge an sich, nie gegeben ist. Eben darum ist dieser Dualismus der kritische Dualismus, kritisch im doppelten Sinne: kritisch, insofern die Kritik unseres Erkenntnisvermögens notwendig zu ihm gelangt, und kritisch, insofern man sich in Beziehung auf ihn in der kritischen Lage befindet, dass man ihn nicht verwerfen

kann (da die Dinge an sich leugnen, hiesse, alles aus dem Nichts entstehen lassen) und ihn doch nur hypothetisch aufstellen kann (da die Existenz der Dinge an sich andererseits nie apodiktisch bewiesen werden kann). Auf die Natur der Dinge an sich oder auf die Natur der Objekte der Erscheinungswelt kann aus diesem Dualismus auch nie irgend etwas gefolgert werden, da jede solche Folgerung die Grenzen aller Erfahrung überschritte und das Schiff des Denkens in den finsteren Ozean der Metaphysik aus dem Hafen zwar beschränkter, aber doch gegründeter Erkenntnis hinausstiesse. Monismus aber ist die Vorstellungslehre in Beziehung auf die Erscheinungswelt selbst, denn diese zeigt als unsere Erfahrungswelt überall den einheitlichen Charakter, in dem unsere Objekte als unsere Vorstellungen übereinstimmen.

Mit dieser prinzipiellen Festsetzung des empirischen Monismus neben dem erkenntnistheoretischen Dualismus verschwinden nun alle jene Widersprüche, welche die dogmatische Philosophie nie vereinigen konnte, die Gegensätze von Seele und Körper, von Gott und Welt u. s. w. Wir sehen die Unmöglichkeit einer jeden, selbst kleinsten, Erkenntnis hinsichtlich der Dinge an sich ein. Materie, Seele, Gott — sie alle sind als letzte Gründe für den Inhalt der Erscheinungswelt Dinge an sich. Ein Erkennen in Bezug auf sie ist uns versagt. Ob das Ding an sich materiell oder immateriell oder wie sonst (denn warum sollte es nicht noch Möglichkeiten geben, die uns gar nicht in den Sinn kommen können?) sei, das übersteigt gänzlich den Horizont unserer Erkenntnismöglichkeit; und ob wir nun durch reines Denken oder durch Erfahrung an sie hinanzureichen versuchen mögen, es lohnt uns Erfolglosigkeit in dem einen wie in dem anderen Falle. Innerhalb unserer Erfahrungswelt gilt ausnahmslos der kritische Monismus; hinsichtlich des Verhältnisses aber unserer Vorstellungswelt zu den Dingen an sich gähnt uns die unausfüllbare und unüberspringbare Kluft eines erkenntnistheoretischen Dualismus entgegen. Für jenen empirischen Monismus gilt fraglos Ernst Häckels Impavide progrediamur! für das Gebiet der Dinge an sich aber ebenso fraglos Dubois-Reymonds Ignorabimus und Virchows Restringamur!

Jedem steht es selbstverständlich frei, die Dunkelheit im Gebiete der Dinge an sich mit seinen eigenen lichten Phantasiegestalten zu beleben. Wir alle thun es gern, wenn auch in verschiedenen Formen. Ja, gerade darum kann auch der kritische Empirismus, wie später genauer gezeigt werden wird, die historischen Religionen nicht verwerfen; er weiss im Gegenteil ihren grossen Wert völlig zu würdigen. Doch alle jene Glaubensvorstellungen, so wichtig sie für die Praxis des menschlichen Lebens sind, können doch nur als dichterische Symbole gelten, entsprungen aus dem Bedürfnis des menschlichen Gemütes nach festen und konkreten Anschauungen; als Symbole für das wahrhafte Ereignis, in Beziehung worauf alle menschliche Vorstellung doch nur die unzulängliche Beschreibung und alles Vergängliche nur Gleichnis ist. So bekennt auch der kritische Empirismus die Religionen; auch er verehrt das Unendliche, das in den Dingen an sich als Grundquell alles stofflichen und geistigen Seins und Werdens verborgen liegt, als die Gottheit; aber er beugt sich vor ihr in Demut und wähnt nicht, den Inhalt dieses Göttlichen in menschliche Formen bannen zu können. Sein kritischer Glaube ist gleich weit entfernt vom Aberglauben wie vom Unglauben.

Zur Wegweisung.

Um den Eingang in den Inhalt der folgenden Kapitel zu gewinnen, wollen wir einen orientierenden Rückblick auf den Ausgangspunkt unserer Untersuchungen werfen, damit Zweck und Aufgabe derselben in der Fülle der Einzelheiten nicht in Vergessenheit gerate. Die Frage der Fragen, um die es sich hier handelt, heisst: Was erkennen wir? Unsre notwendige und allgemeingültige Erkenntnis bestand für uns in synthetischen Urteilen a priori; Mathematik, Naturwissenschaft und Metaphysik behaupteten, solche Urteile zu besitzen. So musste denn untersucht werden, mit welchem Rechte sie solche Urteile aussprechen. Hinsichtlich der Mathematik gewannen wir das Ergebnis: Die Mathematik spricht für alle Menschen notwendige und allgemeingültige Urteile deshalb aus, weil die eigentümliche Art unseres Räumlich- und Zeitlichanschauens in der Organisation unseres Geistes selbst begründet liegt, wir mithin gar nicht anders können, als die Gesetze dieser Räumlichkeit und Zeitlichkeit, wie die Mathematik sie entwickelt, als für uns durchaus bündig anzuerkennen. Jetzt tritt unsere Untersuchung an das Grundfundament aller Naturwissenschaft, ja, richtiger gesagt, aller Wissenschaft überhaupt, an die Kausalität heran. Die Naturwissenschaft behauptet als absolut notwendiges und allgemeingültiges Urteil, dass nichts ohne Ursache geschehe. Hume hatte die Allgemeingültigkeit dieses Satzes, der die Voraussetzung aller Forschung überhaupt bildet, mit schneidiger Schärfe in Frage gestellt. Gleichwohl behauptet ihn die Naturwissenschaft, wie alle Wissenschaft ausnahmslos, auch nach Hume mit gleicher Hartnäckigkeit wie vor ihm. Woher diese Festigkeit und Sicherheit der Überzeugung von seiner Gültigkeit? Die Beantwortung dieser Frage ist das Problem, welches jetzt gelöst werden muss. Die Untersuchung wird lehren, dass das Kausal-

auffassen hinsichtlich all unserer Vorstellungen oder Objekte nicht aus sinnlicher Wahrnehmung oder logischer Abstraktion resultiert, sondern dass auch diese Kausalsynthese, wie das Räumlich- und Zeitlichanschauen, in der Organisation unseres Geistes begründet ist; dass mithin wir Menschen gar nicht anders können, als alles in kausaler Verknüpfung erfassen; dass mithin für unsere menschliche Weltauffassung die Kausalität die unabweisbare Grundform aller Vorstellung und Deutung der Weltvorgänge bildet. Damit können wir, wie bei Raum und Zeit, lediglich behaupten, dass unsere Kausalsynthese für uns eine absolute Gültigkeit besitze, wir können aber ihre Gültigkeit nicht dergestalt über die Grenzen aller möglichen Erfahrung hinaus ausdehnen, dass wir sagen dürften, sie sei absolut notwendig für alle in irgendwelcher Form anschauenden möglichen Geisteswesen, oder gar, sie sei das intimste Gesetz der Dinge an sich selbst. Wir werden aber noch mehr ausmachen: nämlich dieses, dass die Kausalsynthese die für unsere Tiefseeforschung im Geiste letzthin entdeckbare, also für uns ursprüngliche „Thathandlung“ des Geistes — um diesen Ausdruck Fichtes zu gebrauchen — ist, durch welche eine jede Einzelvorstellung, sei dieselbe sinnliche Anschauung oder Erinnerungsbild oder Begriff, überhaupt erst zustande kommt und gebildet wird, sodass die Kausalsynthese demnach in ausnahmslos jeder unserer Vorstellungen enthalten ist und, da ja unsere Erfahrungswelt unsere Vorstellungswelt ist, die Kausalsynthese sich mithin wie ein roter Faden verknüpfend durch unsere ganze Vorstellungs- oder Erfahrungswelt hindurchzieht, und für diese also, d. h. für uns selbst eine absolute Gültigkeit hat. Ferner wird sie sich nun als diejenige geistige Funktion erweisen, welche auch unser Räumlich- und Zeitlichanschauen allererst möglich macht und somit die Vorbedingung und tiefere Grundquelle dieser letzteren apriorischen Anschauungen bildet. Werden wir erst das Wesen der Kausalität erkannt haben, so wird uns auch das Wesen von Raum und Zeit noch klarer werden; denn es wird uns dann einleuchten, dass wir in allem Vorhergehenden die Apriorität von Zeit und Raum wohl aus Erkenntnisgründen, noch nicht aber aus Sachgründen abgeleitet haben; dass wir wohl bewiesen haben, sie

seien Anschauungen a priori, noch nicht aber, warum sie es sind. Wir haben bis jetzt nur eine Beschreibung, noch nicht eine genetische Erklärung gegeben, welche erst aus dem Wesen der Kausalität heraus möglich wird; wir werden also auf Zeit und Raum noch einmal zurückkommen und den Zusammenhang zwischen Kausalität, Raum, Zeit und Objekten nachweisen müssen.

Wir zerlegen demgemäss die folgenden Untersuchungen in drei Hauptteile: in dem ersten beweisen wir, einleitend zu dem Folgenden, dass empirische Welt und empirisches Bewusstsein identisch sind; der zweite giebt die Beweise für die Apriorität der Kausalität; in dem dritten endlich müssen wir genau erklären, woher es kommt, dass alles, was wir wahrnehmen, obgleich es anerkanntermassen unsere innere Vorstellung ist, so Raum, so Zeit, so Kausalität, so die Objekte, uns doch als etwas Äusseres, als von uns unabhängige Dinge erscheinen. Sowie Kopernikus erklären musste, warum von unserem planetarischen Standpunkte aus die Sonne sich zu bewegen scheint, obgleich die Erdbewegung erkannt und anerkannt ist, so müssen auch wir zeigen, warum, trotzdem wir nur innere Vorstellungen erfahren, dieselben doch von uns unabhängige Dinge zu sein scheinen. Erst durch diesen letzteren Nachweis wird die Richtigkeit der Vorstellungslehre über jeden Zweifel erhoben.

Zu Kants transcendentaler Analytik verhalten wir uns in diesen Auseinandersetzungen noch viel freier und unabhängiger als in den früheren zu seiner transcendentalen Ästhetik. Kant hat in seiner Analytik, welche wohl der schwächere Teil in der Kritik der reinen Vernunft genannt werden kann, sein Augenmerk bekanntlich nicht bloss auf die Kausalität gerichtet, vielmehr noch elf andere Kategorien oder reine Stammbegriffe des menschlichen Verstandes angeführt. Wie er durch den Einfluss der formalen Logik zu diesem Irrtum verleitet wurde, möge hier unerörtert bleiben; wir wollen nur kurz hervorheben, dass bereits Friedrich Jakob Fries und seine Schule jene zwölf Kategorien auf drei, und Schopenhauer in seiner „Kritik der Kantischen Philosophie“ sie auf eine einzige, die der Kausalität, reduzierte.

Siebentes Kapitel.

Bewusstsein und Welt oder Subjekt und Objekt.

Inhalt: 1. Beweis des Satzes: Empirische Welt und empirisches Bewusstsein sind identisch.—Unsere empirische Welt ist ganz und gar abhängig von unserem empirischen Bewusstsein. — Die rein immanente Bedeutung des Satzes. — Unser empirisches Bewusstsein ist ganz und gar abhängig von unserer empirischen Welt. — Das Bewusstsein ist nie ohne Vorstellungen. — In welchem Verhältnis stehen Bewusstsein und Vorstellungen zu einander? — Die zweifache Möglichkeit. — Das Bewusstsein minus Vorstellungen = 0. — Gehirn und Weltreize. — Die dogmatische Annahme eines Bewusstseins an sich. — Das reine Selbstbewusstsein kein Gegenstand der Erfahrung. — Die religiösen Motive zur Annahme eines reinen Selbstbewusstseins. — Das reine Ich als blosses logisches Abstraktum. — Der vermeintliche Beweis für die Existenz des reinen Selbstbewusstseins aus der Thatsache der Wiedererinnerung. — Die logischen Widersprüche im Begriff des reinen Selbstbewusstseins. — Die Identität der Persönlichkeit. — Das Schwanken der Empfindungen und Gefühle. — Die Lebensalter. — Die Erklärung des Scheins der Identität der Persönlichkeit. — Das Richtige in der Annahme der Identität der Person: der individuelle Charakter. — Der individuelle Charakter kein einfacher, sondern ein einheitlicher. — Einfachheit und Einheitlichkeit. — Das Problem der Individualität ein unlösbares Rätsel. — Ergebnis und Schlussgleichung. — Schema. — Erklärung desselben. — Weltbewusstsein und Bewusstseinswelt. — Die in diesen Ausdrücken liegende Kritik des Spiritualismus und Materialismus. — Die Aufgabe der heutigen Psychologie. — Die Vorstellungswelt eines jeden Wesens hängt ab von seiner Organisation einer- und seinen Weltreizen andererseits. — Jedes Individuum hat eine individuell andere Welt und ein individuell anderes Bewusstsein. — Empirisches Bewusstsein, empirische Welt und Organisation bilden eine untrennbare Einheit. — Menschliches und göttliches Bewusstsein. —

2. Kritische Rundschau im Gebiete der theoretischen Philosophie: Kein Objekt ohne Subjekt und kein Subjekt ohne Objekt. — Subjekt-Objekt = 1. — Dies der kürzeste Ausdruck des kritischen Monismus oder des empirischen Idealrealismus oder Realidealismus. — Kritischer Monismus als transcendentaler, aber nicht transcendenter Monismus. — Die drei Hauptperioden des philosophischen Erkennens. — Die drei möglichen Hauptgruppen philosophischer Systeme dogmatischer Art. — Die Gruppe des Objekts an sich oder des transcendenten Realismus (Materialismus). — Die Gruppe des Subjekts an sich oder des transcendenten Idealismus (Immaterialismus). — Das Verhältnis des Kritizismus zu diesen beiden Gruppen. — Die dritte Hauptgruppe zerfällt in zwei Unterarten. — Die erste Unterart: der transcendente Dualismus (die Systeme der getrennten Zweiheit). — Die zweite Unterart: die Systeme der unierten Dualität (Pantheismus in den drei Formen des Spinozismus, der Evolution und der Emanation). — Der kritische Empirismus als Aufhebung aller dogmatisch transcendenten Systeme. — Diese Einteilung enthält alle überhaupt möglichen Arten der Philosophie. — Klassifikation von Schopenhauers Philosophie. — Das zukünftige Schicksal der dogmatischen Philosophie gegenüber dem kritischen Empirismus. — Schematische Übersicht der gesamten dogmatischen Philosophie.

1. Beweis des Satzes:

Empirische Welt und empirisches Bewusstsein sind identisch.

Der Beweis der These: „Empirische Welt und empirisches Bewusstsein ist dasselbe“ — enthält in Wahrheit nur eine Umschreibung und anderweitige Darstellung der Vorstellungslehre überhaupt. Zum Zwecke der Erläuterung zerlegen wir den Satz in zwei Teilsätze und zeigen zuerst, dass unsere empirische Welt ganz und gar abhängig ist von unserem empirischen Bewusstsein, und darauf, dass umgekehrt unser empirisches Bewusstsein ganz und gar abhängig ist von unserer empirischen Welt.

Der erste Satz: Unsere empirische Welt ist abhängig von unserem empirischen Bewusstsein — ist nach allen früheren Auseinandersetzungen selbstverständlich. Wir kennen die Welt nur als das, was wir von ihr vorstellen; diese Vorstellungen sind in unserem Bewusstsein; sie sind mithin bedingt durch die Natur unseres Bewusstseins. Demnach ist unsere Vorstellungswelt oder unsere empirische Welt abhängig von unserem empirischen Be-

wusstsein. Die These lässt sich in Form einer Gleichung kurz so ausdrücken: Unsere empirische Welt = unsere Erfahrungswelt = unsere Vorstellungswelt = Welt unserer vorstellenden Thätigkeit = Welt unseres Bewusstseins. Mithin: Unsere empirische Welt abhängig von unserem Bewusstsein. Wir könnten in paradoxer Weise jenen Satz kurz so ausdrücken: Die Welt ist abhängig vom Bewusstsein — oder auch: Das Bewusstsein macht die Welt. Weil aber diese Formeln missverständlich sind, wählen wir sie nicht; denn man könnte sie in transcendenter Weise verstehen, als ob durch sie gesagt werden solle, ein transcendentes Bewusstsein an sich, ein Geist, ein Nus, ein Gott schaffe die Welt. Davon ist hier aber nicht die Rede, vielmehr ist mit jenen Sätzen nur die immanente oder transcendentale Wahrheit gemeint: dass, soweit unsere Welt reicht, sie unsere Erfahrungswelt ist, die als Vorstellungswelt subjektiv durch unsere vorstellende Thätigkeit bedingt ist. Eine Welt an sich oder ein Geist an sich kommt dabei nicht in Betracht.

Die Erörterung der andern Seite der These, dass nämlich unser empirisches Bewusstsein ganz und gar abhängig ist von unserer empirischen Welt, wird uns längere Zeit in Anspruch nehmen. Die erste hier aufzuwerfende Frage lautet: Treffen wir unser Bewusstsein jemals ohne eine Vorstellung an? Finden wir es jemals ohne irgend eine Vorstellung in uns vor? Wenn wir absehen von den Zuständen der Ohnmacht und des tiefen Schlafes, in welchem letzteren das Vorhandensein von Vorstellungen in keiner Art nachweisbar ist (auch nicht durch den bekannten Schluss: es müsse doch ein minimaler Grad vorstellender Thätigkeit da sein, weil sonst die Kontinuität des geistigen Lebens abreisse und dieses selbst vernichtet würde), wenn wir also den Zustand des wachen Lebens betrachten, so haben wir in jedem Momente irgend eine bestimmte Vorstellung in unserem Bewusstsein, eine Vorstellung (nennen wir sie nun Empfindung, Wahrnehmung, Gefühl oder Gedanke) der Lust oder der Unlust, der Trauer oder des Schmerzes, des Lichtes, der Farbe, der Form u. s. w., eine physikalische, geographische, kommerzielle, politische oder was sonst für eine. Irgend eine Vorstellung habe ich, wenn ich bei Bewusstsein

bin, auch in jedem Moment im Bewusstsein; ohne Vorstellung können wir unser Bewusstsein nie antreffen; denn sind gar keine Vorstellungen da, so ist überhaupt kein Bewusstsein da, wie im Tode oder im tiefen traumlosen Schlafe; ist aber Bewusstsein da, so ist stets auch irgend welche Vorstellung in ihm. Dieser erste Satz also lautet: Wir finden, rein empirisch betrachtet, unser Bewusstsein niemals ohne eine Vorstellung, vielmehr zieht unaufhörlich eine Kette von Vorstellungen mit wechselnder Geschwindigkeit durch dasselbe hindurch.

Wir werfen jetzt die zweite Frage auf: In welchem Verhältnis stehen denn Vorstellungen und Bewusstsein zu einander? Man kann sich das Verhältnis zwischen ihnen nämlich in zweifacher Weise denken: erstens so, dass, wenn auch alle einzelnen Vorstellungen nicht da wären, das Bewusstsein doch da wäre, als ein Wesen an sich, welches die einzelnen Vorstellungen zu seiner Existenz gar nicht bedürfte, welches in voller Majestät über und abgesehen von dem Vorstellungsproletariat in hellem Lichte glänzte, welches gewissermassen wie ein an sich leuchtender Raum wäre, in welchen die an sich dunkeln Vorstellungen hineintreten müssten, um erst von ihm ihr Licht zu empfangen. In diesem Falle wäre das Bewusstsein offenbar etwas anderes als die Vorstellungen; letztere träten nur accidentell in das Bewusstsein; dieses aber wäre an sich auch ohne die Vorstellungen schon ein selbständiges, substanzielles Wesen. Die Sache könnte sich aber auch zweitens so verhalten, dass ein Bewusstsein an sich ganz und gar nicht vorhanden wäre, vielmehr nur in und aus den einzelnen Vorstellungen bestände; dass also, was wir Bewusstsein nennen, nur die Summe unserer Einzelvorstellungen wäre. So würde dann, um das obige Bild wieder aufzunehmen, das Bewusstsein nicht wie ein an sich leuchtender Raum sein, vielmehr brächte schon jede einzelne Vorstellung ihr Licht mit und erleuchtete sich selbst.

Das Dilemma ist also kurz dieses: Ist das Bewusstsein an sich schon Bewusstsein auch ohne die Vorstellungen, oder be- und entsteht es erst aus, in und mit den einzelnen Vorstellungen? Die Entscheidung geht davon aus, dass wir, bei rein empirischer Betrachtung, ein

14*

Bewusstsein an sich offenbar niemals kennen und erfahren. Ein solches Bewusstsein an sich müsste doch übrig bleiben, wenn wir alle einzelnen Vorstellungen von ihm abzögen. Denken wir also, wir empfänden weder Freude noch Schmerz, weder Lust noch Unlust, weder Licht noch Farbe, weder Raum noch Zeit, noch irgend eine Wahrnehmung, ein Gefühl, einen Gedanken oder Trieb u. s. w.; so empfänden wir also überhaupt nichts. Wenn wir aber ganz und gar nichts mehr empfinden, so sind wir offenbar auch ganz und gar ohne Bewusstsein; für uns wenigstens existiert unser Bewusstsein sicher nicht mehr. Mithin: Das Bewusstsein minus Vorstellungen ist = o; ein Bewusstsein an sich lässt sich durch keine mögliche Erfahrung jemals konstatieren.

Als die Bedingungen unseres Vorstellens finden wir in unserem Organismus gewisse Apparate vor: Gehirn, Sinnesorgane und Nervensystem. Reden wir um der Kürze willen jetzt nur vom Gehirn. Dieses zeigt sich uns erfahrungsmässig als die eine Hauptvorbedingung des Zustandekommens unserer Vorstellungen. Wir meinen dies nicht im materialistischen Sinne, als ob das Gehirn die Vorstellungen, die Materie den Geist erzeuge; wir reden hier überhaupt weder im materialistischen noch spiritualistischen, also überhaupt nicht im transcendenten Sinne; wir konstatieren vielmehr nur in rein immanenter Weise, was wir als Vorbedingung der Entstehung einer Vorstellung finden, und so sagen wir denn: Als die eine Hauptvorbedingung der Bildung einer Vorstellung finden wir ein lebendiges, funktionsfähiges und funktionierendes (im Sinne des kritischen Monismus) durchgeistigtes Gehirn. Dieses Gehirn nun muss vermittelst des Nervensystems und der Sinnesorgane von Weltreizen, wie ich mich ausdrücken will, angeregt werden. Die Weltreize aber allein, z. B. die Wellen des Lichtäthers, sind an sich und produzieren an sich noch keine Vorstellung; das Gehirn allein hat und produziert an sich auch noch keine Vorstellung. Erst indem die Weltreize mit dem funktionsfähigen Gehirn in Wechselwirkung zusammentreffen, entsteht das, was wir eine bewusste Vorstellung oder das Bewusstsein nennen, sowie erst in dem Moment, wo der Stahl auf den Feuerstein trifft, der leuchtende Funke durch die Wechselwirkung beider heraussprüht. Jede Vor-

stellung oder jede Bewusstheit ist also erst das Produkt beider Faktoren. Mithin ist auch die Summe aller Vorstellungen oder Bewusstheiten oder das gesamte Bewusstsein das Produkt beider, des funktionsfähigen Gehirns und der Weltreize. Ist die Wechselwirkung zwischen beiden nicht vorhanden, so giebt es auch keine Vorstellung, also kein Bewusstsein. Ein Bewusstsein an sich ohne empirische Vorstellung ist also nicht zu entdecken.

Hier treten uns aber mit heftigem Widerspruch eine Anzahl dogmatischer Philosophen entgegen, welche von einem solchen Bewusstsein an sich zu reden pflegen. Dieses reine Selbstbewusstsein oder reine Ich soll auch dann noch Bestand haben, wenn die Möglichkeit jeder empirischen Vorstellung genommen ist, da es schon Bestand hatte, ehe noch die empirischen Vorstellungen zu ihm hinantraten. Wenn wir, um die Existenz dieses reinen Ich zu erkennen, jene obige Probe machen, nämlich es reinigen von allen empirischen Vorstellungen oder diese von ihm abziehen, so müsste das reine Selbstbewusstsein in uns hervortreten.

In mir wenigstens bleibt nach dieser Subtraktion keine Spur von irgend einem Bewusstsein übrig, also auch kein reines Selbstbewusstsein; andere, Hume an ihrer Spitze, versichern von sich dasselbe. Im Wege der Erfahrung lässt sich das reine Ich also nicht entdecken.

Wie kommt gleichwohl die dogmatische Philosophie dazu, dieses reine Selbstbewusstsein nicht bloss anzunehmen, sondern ihm auch eine grosse, wenn nicht die grösste Rolle auf ihrer Bühne zuzuerteilen? Das reine Ich hat in letzter Instanz seine Entstehung religiösen Motiven zu verdanken. Das reine Selbstbewusstsein bedarf der empirischen Vorstellungen nicht. So sehr diese wie die Wellen im Meere auch wandeln und wechseln mögen, unwandelbar in ihrer Flut steht wie ein Fels da das reine Ich. Unveränderlich, wie es demnach ist, ist es also immer mit sich identisch. Das schlechthin Unwandelbare und Unveränderliche aber kann nicht stofflich sein, denn aller Stoff ist fortgesetztem Wechsel unterworfen. Das reine Ich ist mithin unstofflich, immateriell. Alles Stoffliche ist zusammengesetzt; das Unstoffliche ist nicht zusammengesetzt, also absolut einfach. Das reine Ich ist also ein absolut Einfaches. Das

schlechthin Einfache aber kann sich nicht verändern, denn Veränderung bedeutet eine Vielheit wechselnder Zustände. Das absolut Einfache schliesst jede Vielheit von Zuständen aus; es ist also unveränderlich immer dasselbe, mithin auch unzerstörbar — es ist unsterblich. Hier tritt der religiöse Endzweck zu Tage, um dessetwillen das reine Ich kreiert wurde; aus dem Interesse der Begründung des Fortlebens nach dem Tode erklärt sich, warum die dogmatische Philosophie, über die Grenzen aller Erfahrung hinausgehend, die widerspruchsvolle Konstruktion des reinen Ich vollzog.

Logisch betrachtet, ist das reine Ich auch nichts anderes, als ein auf gewöhnlichem Wege gebildeter abstrakter Begriff, dem keine wirkliche Anschauung entspricht und dem die Wirklichkeit nur durch den ontologischen Schluss angedichtet wird. Um dies klar zu machen, wollen wir zunächst ein Beispiel betrachten, nämlich das Handeln der Menschen. Alle Menschen handeln, aber jeder hat je zur Zeit eine besondere Beschäftigung vor; der eine macht Stiefel, der andere Bücher, und zwar in jedem Moment immer nur einen bestimmten Teil des Stiefels oder des Buches. Das Handeln der Menschen besteht also in jedem Moment aus und in einzelnen, ganz genau bestimmten Handlungen. Man könnte nun sagen: es giebt ein Handeln, welches ein selbständiges Wesen ist; ein Handeln an sich, welches der Einzelhandlungen gar nicht bedarf; welches nicht erst aus und in einzelnen Handlungen besteht, sondern als ein Handeln an sich ohne alle Einzelhandlungen über denselben steht, ein reines Handeln, purus actus. Man begreift leicht, dass ein solches Handeln ohne Handlungen, ein Thun ohne Thätigkeiten ein Unding und bloss eine auf Grund aller Einzelhandlungen gebildete Abstraktion ist. Schreiben wir dieser Abstraktion Existenz zu, so ist das nur durch den ontologischen Schluss möglich, dessen Zeugungsunfähigkeit wir zur Genüge kennen gelernt haben. Genau so aber verhält es sich mit der Bildung des reinen Selbstbewusstseins. Erfahrungsmässig finden wir eine Fülle von einzelnen, ganz bestimmten Vorstellungen in uns; auf Grund dieser bilden wir den abstrakten Begriff einer vorstellenden Thätigkeit in uns. Diese vorstellende Thätigkeit existiert sicherlich in

uns, aber offenbar nur in den ganz partikulären Vorgängen und Bildern des Vorstellens. Das aber vergessen wir im Abstraktionsprozess und nehmen nun vielmehr diese „vorstellende Thätigkeit“ für ein wirkliches Wesen an sich, welchem auch, abgesehen von allen einzelnen Vorstellungen, Existenz zukomme, und welches nun als das reine Ich, als der Kern der Seele, zum immateriellen Nus erhoben wird. Wie dort durch den ontologischen Schluss über die Köpfe der konkreten Einzelhandlungen hinweg ein purus actus, so wird hier über die Köpfe der Einzelvorstellungen hinweg ein purus intellectus erdichtet, eine abstrakte Vorstellungsthätigkeit ohne konkrete Vorstellungen, eine contradictio in adjecto.

Die dogmatische Philosophie will den Beweis für die Existenz des reinen Ich aus verschiedenen psychologischen Thatsachen führen, wie z. B. aus der Thatsache der Wiedererinnerung. Wenn, wie bereits Protagoras entwickelt hatte, das Subjekt in fortgesetztem Wandlungsprozesse begriffen wäre, so könnte sich in ihm nichts fixieren, so gäbe es keine Erinnerung; ebensowenig wie dann, wenn das Objekt selbst sich in stetiger Veränderung befände. Da wir aber doch das Vermögen der Wiedererinnerung besitzen, so muss auch in uns ein Festes und Unwandelbares sein, welches, sich selbst stets getreu, alles treu bewahrt, was jemals in sein Inneres eintrat. Dieses unwandelbare Subjekt ist eben das reine Ich, dessen Existenz also durch die Thatsache der Wiedererinnerung festgestellt ist. Aber ist es nicht auch Thatsache, dass wir vieles vergessen? Wenn dieses Ich denn wirklich unveränderlich mit sich identisch wäre, so müsste jede Vorstellung, die einmal von ihm aufgenommen ist, einen durchaus unverlöschlichen Eindruck in ihm bewirken, und nicht das geringste könnte jemals vergessen werden. Man behauptet, dies sei in der That der Fall; alle Vergessenheit sei nur scheinbar, im tiefsten Seelengrunde werde alles bewahrt, und irgend einmal tauche es aus dem Unbewussten wieder hervor. Auch das steht mit der Erfahrung in Widerspruch, insofern vieles thatsächlich von uns völlig vergessen wird, und anderes, dessen wir uns erinnern, nur in sehr veränderter Gestalt als Mischung von subjektiver Dichtung und objektiver Wahrheit wieder zu Tage tritt. Und wie soll dies nichts verlierende Ich da be-

stehen, wo in Irrsinnsfällen manchmal thatsächlich z. B. infolge eines furchtbaren, zerschmetternden Schicksales alle Erinnerung an Früheres spurlos ausgelöscht ist; die Psychiatrie kennt solche Fälle der Vernichtung des alten Ich.

Aber wir entdecken auch logische Widersprüche im Begriffe des reinen Selbstbewusstseins. Das stets mit sich identische Ich ist ein absolut Einfaches. Als solches schliesst es jede Mannigfaltigkeit von sich aus. Wie kann also irgend welche Vielheit von Beschaffenheiten und Beziehungen in ihm sein? wie kann das einfache Ich die Fülle der Vorstellungen in sich beherbergen? Dazu tritt noch ein anderer Widerspruch. Das Einfache, so folgerte man, ist immateriell. Die Vorstellungen dagegen stammen von Eindrücken aus der materiellen Welt her, welche durch die materiellen Kanäle des Nervensystems zum Bewusstsein gelangen. Wie kann dann aber jenes absolut immaterielle Ich diese materiellen Eindrücke in sich aufnehmen? Der Hinweis auf die Wiedererinnerung ist also eine schlechte Instanz für die absolute Identität des Ich. Ja, wenn wir die Annahme eines solchen Ich zur Erklärung des Phänomens der Wiedererinnerung wirklich durchaus nötig hätten! wenn uns gar keine andere Hypothese zu Gebote stände! Die physiologische Psychologie giebt uns aber eine brauchbarere, welche sowohl mehr erklärt, als auch empirisch besser begründet ist, in welcher die Gehirnzelle die Rolle übernimmt, welche dort einem blossen luftigen Gebilde der Abstraktion übertragen ist, worauf näher einzugehen hier indessen nicht der Ort ist.

Die dogmatische Philosophie kommt mit einem neuen Einwande. Wenn das Ich im Menschen nicht ein absolut Identisches wäre, sagt sie, wie könnte der Mensch sich stets als dieselbe Person empfinden, wie er es doch zu allen Zeiten unter allen Umständen thut? Dieser Satz, der vielfach nachgesprochen wird, beweist nur, wie gedankenlos derlei Argumente auf guten Glauben hin angenommen und im Munde geführt werden. Ist es denn wahr, dass ich mich immer als dieselbe Person empfinde? Jetzt empfinde ich kalt, jetzt warm, jetzt Lust, jetzt Unlust; jetzt fühle ich ein sehr gesteigertes Selbstbewusstsein, Kraft und Mut, jetzt wieder bin ich ängstlich und verzagt und getraue mir nichts.

Wenn denn meine Person ein absolut Identisches wäre, wie könnte diese identische Persönlichkeit derartigen Schwankungen unterworfen sein? Man sagt, die Identität der Person zeige sich besonders deutlich im Hindurchgang durch die Lebensalter; im Knaben erkenne man schon den Mann; die Identität des Persönlichen klinge wie ein Orgelpunkt durch die verwickelte Fuge des Lebens hindurch. Aber sind wir als Mann wirklich noch, was wir als Jüngling, als Knabe, als Kind waren? Erscheint es uns nicht, wenn wir auf die Entwicklungsgeschichte unseres Lebens zurückblicken, als ob wir völlig andere gewesen und geworden wären? Fragen wir uns nicht manchmal mit Erstaunen, wie wir nur damals so haben sein und handeln können? Wenn wir immer absolut dieselben wären, in dem dogmatischen Sinne, dass unsere Person ein schlechthin Einfaches wäre, so gäbe es überhaupt keine Entwicklung, denn das Einfache schliesst jeden Wechsel aus; so müssten wir als Kinder so fertig wie als Greise sein; es könnte unserem Wesen nichts Neues hinzugefügt und nichts von ihm abgenommen werden; jede Erziehung von seiten anderer, wie jede Selbsterziehung wäre unmöglich. Die Behauptung, dass der Mensch sich stets als dieselbe Persönlichkeit empfinde, entspricht in Wahrheit nicht den Thatsachen der Erfahrung, weil der Mensch nicht stets absolut dieselbe Persönlichkeit ist.

Aber wie ist man denn überhaupt auf eine solche illusorische Annahme verfallen? Woher entsteht der Schein, als ob wir immer dieselben blieben? Hume hat schon die zutreffende Erklärung gegeben. Wo eine Veränderung so langsam und durch so kleine Differenzen hindurch vor sich geht, dass wir die in jedem Moment sich vollziehende Veränderung nicht bemerken, da glauben wir allemal, das Ding sei und bleibe dasselbe. In einem Strome fliessen in jedem Moment andere Wasserteile an uns vorbei; da wir aber diesen Wechsel nicht bemerken, so halten wir den Fluss immer für denselben. In unserem leiblichen wie geistigen Organismus findet fortgesetzt ein rascher Materialwechsel statt. Da wir aber das Gehen der alten und das Kommen der neuen Teile nicht beachten, so glauben wir, dieselben zu sein, während wir andere geworden sind, sowie man ein restauriertes Haus, in das Steine und

ganze Wände neu eingefügt sind, doch noch als das alte betrachtet, so anders es geworden ist. Die Annahme, dass wir stets dieselben sind, ist also ebenso sehr eine Täuschung, wie die, dass wir uns stets als dieselben empfinden.

Eine Thatsache ist aber doch unleugbar. Derselbe Komplex von Anlagen, derselbe Charakter im grossen und ganzen, die bereits im Kinde und Knaben hervortraten, erhalten sich unverändert während des ganzen Lebens. Hier haben wir denn doch die identische Persönlichkeit. Wechsel und Neuerung findet wohl innerhalb unseres Vorstellungslebens statt, insofern Vorstellungen auf- und abtreten. Aber die Form, in welcher all unser Seelenleben verläuft, die Form, welche den wechselnden Vorstellungen bei jedem Individuum eine andere, eigentümliche Färbung und Verknüpfung verleiht, das, was wir die besondere Anlage in intellektueller wie in ethischer Beziehung, kurz, den individuellen Charakter nennen, dieses bleibt doch unverändert stets dasselbe. Es ist zweifellos richtig, dass ein gewisser derartiger Grundcharakter sich im Menschen das ganze Leben hindurch erhält und dieses in seinen Einzelheiten bestimmt. Aber kann diese Thatsache durch die Annahme eines reinen, einfachen Ich erklärt werden? Die dogmatische Philosophie verwechselt hier zwei Begriffe, welche genau zu scheiden sind: die Begriffe der Einfachheit und der Einheitlichkeit. Das Einfache schliesst jede Vielheit von sich aus, das Einheitliche schliesst sie ein, denn es ist die Vereinigung von vielen. Eine Maschine ist kein Einfaches, denn sie besteht aus vielen Teilen, aber sie ist ein Einheitliches, denn alle Teile sind in ihr so vereint, dass alle auf einen bestimmten Zweck hinwirken. Der Organismus besteht aus vielen Teilen, aber er ist ein Einheitliches, denn alle diese Teile stehen in engster Wechselbeziehung und wirken auf den einen Zweck des Lebens hin. Was ist nun, unter den Gesichtspunkten dieser Begriffe betrachtet, der bleibende Grundcharakter oder die Persönlichkeit im Menschen? Entschieden ein unendlich Vielfaches und Kompliziertes! Zu ihr gehört ebenso wesentlich der Körper wie die ganze Fülle des geistigen Inhalts und die Gesamtrichtung wie die Einzeläusserungen des Willens. Die Persönlichkeit ist also auf alle Fälle nichts ab-

solut Einfaches, wohl aber ein *einheitlich Zusammengesetztes*, ein *unendlich* Mannigfaltiges in einheitlicher Verbindung.

Und was ist und wo liegt der Einheitspunkt in dieser Vielheit? Wir bekennen, dass wir dies nicht wissen, dass wir hier wieder einmal an der Grenze des Erkennens stehen. Die Einheitlichkeit der Person, kurz die Individualität bleibt ein Rätsel, welches wir dadurch nicht auflösen, dass wir eine metaphysische Hypothese, sei es die des reinen Ich, sei es eine andere, wie etwa die Zentralmonade *Leibnizens*, als Erklärungsgrund dafür setzen. Das Aufstellen solcher Hypothesen erklärt nicht das Problem, sondern zeigt lediglich an, dass hier ein Problem vorliegt. Es steckt genau dasselbe Rätsel aber auch in jedem tierischen und pflanzlichen Individuum, nicht bloss im menschlichen; es ist das grosse Problem der *organischen* Natur überhaupt im Gegensatz zur unorganischen, das Fragezeichen des Organismus, woran alle philosophische Ödipuskunst bisher scheiterte. Auf diese Sphinx kommen wir in unseren Erörterungen über die Teleologie später noch genauer zurück. Diese Einheitlichkeit wird durch die Setzung eines absolut einfachen, stets mit sich identischen Selbstbewusstseins keineswegs erklärt, denn wir haben in Wahrheit von diesem reinen Selbstbewusstsein nur ein Wort, zu dessen Verständnis uns keine empirische Anschauung zu Gebote steht, da alle Empirie uns nur das empirische Bewusstsein, das wandelnde und wechselnde, zeigt. Dieses Problem also reicht in die Welt der Dinge an sich hinein, aber diese Welt reicht nicht in unser Bewusstsein hinein.

Durch streng erfahrungsmässige Beobachtung, welche sich von jeder transcendenten Hypothese frei hält, können wir nichts anderes konstatieren als die Existenz unseres empirischen Bewusstseins. Dieses aber besteht nicht an sich, sondern nur als Vorstellungen. *Nur als viele einzelne Bewusstheiten* (= Vorstellungen) *kennen wir unser Bewusstsein.* Ziehen wir alle Vorstellungen oder Bewusstheiten ab, so bleibt ein absolut nicht Vorstellendes und absolut nicht Bewusstes, offenbar das Gegenteil von einem, wenn auch nur sich selbst vorstellenden, reinen Selbstbewusstsein. Alle sich auf letzteres beziehenden Erörterungen der dogmatischen

Philosophie überschreiten die Grenze jeder Erfahrung und stehen daher haltlos in leerer Luft.

Wir kommen zu folgendem Ergebnis: Wenn einerseits unsere empirische Welt ganz abhängig von unserem empirischen Bewusstsein war, so ist andererseits auch unser empirisches Bewusstsein, das einzige, welches wir kennen, ganz und gar abhängig von unserer empirischen Welt; diese empirische Welt ist alles das, was wir jemals vorstellen; ziehen wir alles das, was wir jemals vorstellen, von unserem empirischen Bewusstsein ab, so bleibt kein Bewusstsein mehr; mithin ist das empirische Bewusstsein ganz und gar abhängig von dieser unseren empirischen Vorstellungswelt. So gelangen wir zu nachstehender Schlussgleichung:

Was wir unsere empirische Welt nennen, ist der Inbegriff aller unserer Vorstellungen.

Was wir unser empirisches Bewusstsein nennen, ist der Inbegriff aller unserer Vorstellungen.

Unsere empirische Welt und unser empirisches Bewusstsein also sind genau dasselbe.

Es ist ganz gleich, ob wir sagen: empirische Welt oder: empirisches Bewusstsein. Beide Ausdrücke bezeichnen nur von zwei verschiedenen Seiten dieselbe Thatsache des Vorstellens. Sagen wir: empirische Welt, so betonen wir den objektiven Faktor, der auf die Welt der Dinge an sich hindeutet, Fichtes Nicht-Ich. Sagen wir: empirisches Bewusstsein, so betonen wir den subjektiven Faktor, das Ich in Fichtes Redeweise. Aber weder ist eines ohne das andere, noch ist jedes an sich ein anderes; sie sind beide eins, und eben dieses, was sie sind, erst in ihrem und durch ihren Verein. So wenig die Funken hervorspringen ohne das Zusammentreffen von Stahl und Feuerstein, so wenig springen die Funken des Bewusstseins oder die Vorstellungen oder die empirische Welt hervor einerseits ohne Gehirnfunktionen, andererseits ohne Weltreize. Empirische Welt und empirisches Bewusstsein sind also völlig identisch. Um die wichtigen Folgerungen, welche aus diesem Ergebnis hervorfliessen,

deutlich zu machen, stellen wir hier ein Schema auf, dem wir die Erläuterung auf dem Fusse folgen lassen:

Gehirn ohne Weltreize		Weltreize ohne Gehirn
keine Vorstellungen		keine Vorstellungen
kein Bewusstsein		kein Bewusstsein

Gehirn + Weltreize = Vorstellungen =
Bewusstsein von einer Welt

Weltbewusstsein		Bewusstseinswelt
Bewusstsein nur in Beziehung auf unsere empirische Welt.	Idem.	Welt nur in Beziehung auf unser empirisches Bewusstsein.
Ein Ich an sich für unsere Erkenntnis = o.		Eine Welt an sich für unsere Erkenntnis = o.
Widerlegung des Spiritualismus.		Widerlegung des Materialismus.

Das Schema sagt:

Ein Gehirn ohne Weltreize, welche auf dasselbe einwirken, erzeugt keine Vorstellungen, also kein Bewusstsein; umgekehrt die Weltreize ohne ein funktionsfähiges Gehirn, welches ihre Einwirkung empfinge, erzeugen keine Vorstellungen, kein Bewusstsein. Erst Gehirn und Weltreize ergeben in ihrem Zusammenwirken die Vorstellungen, deren Inbegriff wir das Bewusstsein von einer Welt nennen.

Zergliedern wir diesen Ausdruck: „Bewusstsein von einer Welt“ und sehen wir, was aus ihm für den Faktor „Bewusstsein“ und was aus ihm für den Faktor „Welt“ folgt.

Das Bewusstsein erstens ist in allen Fällen nur Bewusstsein von einer Welt; es ist Weltbewusstsein, d. h. es ist nur Bewusstsein in Beziehung auf diese seine Welt. Wir kennen also kein Bewusstsein, das auch ohne diese seine Welt Bewusstsein wäre; wir kennen kein reines Ich oder reines Selbstbewusstsein an sich, unabhängig von aller Welt. Ohne die innigste Beziehung auf unsere empirische Welt ist unser Bewusstsein = o. In dem Ausdruck: „Das Bewusstsein ist Weltbewusstsein“ liegt also die Kritik aller der dogmatischen Theorien, welche auf der Annahme eines reinen Ich an sich fussen, dem dann der Charakter eines im Gegensatz zu allem Materiellen stehenden Immateriellen beigelegt wird. Ein

reines Ich wäre, wenn es existierte, ein Ding an sich, welches also durch keine unserer Vorstellungen erreicht würde, für uns also nicht erkennbar wäre, über das wir mithin nicht die geringste Aussage aufstellen können.

Die Welt zweitens, d. h. unsere Welt, von der wir wissen, ist in allen Fällen nur Bewusstseinswelt d. h. wir kennen die Welt nur in Beziehung auf unser Bewusstsein. Wir kennen also keine Welt, welche ohne die Beziehung zu unserem Bewusstsein Welt wäre; wir kennen also keine Materie an sich, welche, wenn sie existierte, als Ding an sich, für unsere Erkenntnis völlig unzugänglich wäre, noch können wir mit unserem Bewusstsein irgend eine Welt kennen, welche zu den und in die Vorstellungsformen desselben gar nicht passte. Ohne die engste Beziehung auf unser Bewusstsein ist alle Welt für uns = o. In dem Ausdruck: „Die Welt ist Bewusstseinswelt“ liegt also die Kritik jedes Materialismus, denn wir kennen die Welt nur als eine ideelle im Sinne der transcendentalen Idealität.

Sowohl der Materialismus als der Immaterialismus sind demnach unkritischer Dogmatismus, da sie die Grenzen des Erkennens überschreiten. Wir kennen unser Bewusstsein nur als Weltbewusstsein und unsere Welt nur als Bewusstseinswelt. Beide bilden eine untrennbare Einheit, und jeder Versuch, die beiden Elemente auseinander zu reissen und für die Welt als Ding an sich die Materie, für das Bewusstsein als Ding an sich ein Immaterielles zu setzen, verstösst gegen die Einsichten des kritischen Empirismus. Indem wir uns aber streng innerhalb der kritisch festgestellten Erfahrungsgrenzen halten, werden wir nach beiden Seiten frei: frei vom dogmatischen Materialismus, frei vom dogmatischen Spiritualismus. Behauptet der Materialismus, der Grund aller Dinge sei die Materie, so giebt er vor, ein Ding an sich zu kennen, dessen Eigenschaften und sogar Existenz ihm unerkennbar und unbekannt sind; und ebenso geht es dem Spiritualismus, wenn er von einer immateriellen Seele an sich redet. Das Ding an sich, sowohl dessen, was wir geistig, als auch dessen, was wir stofflich nennen, ist uns völlig unergründlich. Darin aber, dass diese hypothetischen Grundsubstanzen des Geistigen und des Körperlichen beide Dinge an sich

sind, sind sie identisch. Wollen wir die Materie an sich definieren, so müssen wir sagen: sie ist alles das, was wir kennen, nicht; wollen wir den Geist an sich definieren, so lautet die Erklärung: er ist alles das, was wir kennen, nicht. Das Ding an sich des Körpers und des Geistes ist für unsere Erkenntnis also völlig das Gleiche, nicht etwa das Gleiche im Sinne des transcendenten Monismus, sondern im Sinne des transcendentalen Idealismus d. h. sie sind darin gleich, dass sie sich beide unserer Erkenntnis entziehen. Wir vermögen gar nicht zu sagen, ob im Ding an sich des Universums Geist und Materie dualistisch sich gegenüberstehen oder ob sie sich monistisch verhalten. Nur eines bleibt: dass wir weder zu dem einen, noch zu dem anderen Urteil befähigt sind, da jedes darüber gefällte Urteil die Grenzen der Urteilsmöglichkeit überschreitet. Unsere heutige Psychologie hat daher auch gar nicht mehr die Aufgabe, zu fragen, ob die Seele materiell oder immateriell sei, welches für die dogmatische Psychologie früherer Zeit das Hauptproblem bildete. Sie hat sich, nachdem ihr die Überzeugung von der hoffnungslosen Unfruchtbarkeit jener Frage kritisch aufgegangen ist, lediglich um die empirischen Erscheinungen unseres Seelenlebens und deren Gesetze zu kümmern; und sie hat erst wahre Fortschritte von dem Augenblick an gemacht, wo sie sich diese Maxime für ihre Forschungen aufstellte.

Empirische Welt und empirisches Bewusstsein sind identisch, denn beide sind gleich dem Inbegriff unserer Vorstellungen; die Vorstellungen entstehen aus dem Zusammenwirken der Weltreize und des funktionsfähigen Gehirns; die Vorstellungswelt eines Wesens ihrer eigentümlichen Gestalt nach hängt also ab von seiner Organisation einerseits und den Weltreizen, welche auf diese einwirken andererseits. So verschieden demnach bei sonst gleichen Weltreizen die Organisationen (Gehirn, Nervensystem, Sinnesorgane) verschiedener Wesen sind, so verschieden sind ihre Vorstellungen, so verschieden ihr Bewusstsein, so verschieden ihre Welt. Und so verschieden bei sonst gleicher Organisation der Individuen ihre Weltreize sind, so verschieden sind ihre Vorstellungen, ihr Bewusstsein, ihre Welt. Andere Organisation und andere Weltreize erzeugen auch andere Vorstellungen, anderes Bewusstsein, andere

Welt, anderes Fühlen, Denken, Wollen und Können. Geht mithin eine Untersuchung auf irgend ein Problem des menschlichen Geistes z. B. der eigentümlichen Moral, oder Religion u. s. w. eines Individuums, es kann richtig nur gelöst werden, wenn feststeht, welches die Organisation und die Weltreize des zu beurteilenden Individuums sind oder waren. Da nun jeder Mensch und so jedes andere Wesen eine etwas andere Organisation und etwas andere Weltreize hat, so folgt, dass jeder Mensch und so jedes andere Wesen ein individuell anderes Bewusstsein und eine individuell andere Welt, also ein individuell anderes Empfinden, Fühlen, Denken, Wollen und Können hat. Hier in der Verschiedenheit von Organisation und Weltreizen liegt die empirische Erklärung für den dunkeln Abgrund der Individualität, für das spezifisch Eigentümliche jeder Persönlichkeit. Zur Erklärung derselben dürfen wir nicht auf mystische, transcendente Ursachen zurückgreifen, die stets hypothetisch bleiben würden; es ist vielmehr unsere Pflicht, in jedem Falle der Untersuchung einer Individualität genau seine Organisation und seine Welteindrücke zu zergliedern; sie bilden das Schicksal des Menschen, das sich soweit empirisch erklärt, als wir Organisation und Weltreize in ihrem Wesen verstehen können — ein unauflösbarer Rest bleibt indes auch hier, denn das Ding an sich von Organisation und Weltreizen können wir in keinem Falle begreifen.

Empirisches Bewusstsein, empirische Welt und Organisation bilden also eine untrennbare Einheit. Sie sind, um einen Vergleich zu gebrauchen, so unabtrennbar von einander wie Flamme, Licht und Hitze. Lösche die Flamme aus, du vernichtest Hitze und Licht. Vernichte die Hitze, und Flamme und Licht verlöschen. Vernichte das Licht, und Flamme und Hitze verschwinden. Zerstöre an einem Individuum die Organisation, und sein Bewusstsein und seine empirische Welt ist vernichtet. Hebe das Bewusstsein eines Individuums völlig und für alle Zeit auf, und du zerstörst seine Organisation wie seine Welt. Zertrümmere völlig die Welt eines Individuums, und sein Bewusstsein und seine Organisation ist dahin. Demnach: Vernichte alles Bewusstsein, und alle empirische Welt und alle Organisation ist vernichtet, und in demselben Wechselverhältnis bei den übrigen Faktoren.

Der Mensch mit seinem durch und durch räumlich, zeitlich und kausal bestimmten Bewusstsein, mit seiner Welt und seiner Organisation kann nach alledem offenbar nichts vorstellen, was gar nicht in diese seine Bestimmtheiten hineinpasst; und dächten wir uns eine Gottheit, welche durchaus nicht räumlich, zeitlich und kausal vorstellte — unser menschliches Bewusstsein, unsere menschliche Welt, unsere menschliche Organisation müsste derselben ein ebenso unentsiegelbares Geheimnis bleiben, wie uns ihr Bewusstsein, ihre Welt, ihre Organisation.

2. Kritische Rundschau im Gebiete der theoretischen Philosophie.

In dem Satze von der Identität von Welt und Bewusstsein im kritischen Sinne haben wir eine hohe Zinne der Betrachtung erstiegen, von wo aus wir einen Überblick über das gesamte Gebiet der theoretischen Philosophie gewinnen und ihre dogmatischen Systeme allseitig abweisen können. Aus dem Ergebnisse des kritischen Empirismus, dass empirische Welt und empirisches Bewusstsein identisch sind, folgte, dass wir unsere Welt nicht ohne unser Bewusstsein und unser Bewusstsein nicht ohne unsere Welt kennen und erkennen. Wir können diesen Satz viel einfacher formulieren, wenn wir uns der Ausdrücke Subjekt und Objekt bedienen. Unter Bewusstsein verstehen wir den subjektiven Faktor im Prozess des Erkennens, das Subjekt; unter Welt den objektiven Faktor, das Objekt. Wir können mithin den obigen Satz kurz so ausdrücken: Kein Objekt ohne Subjekt, und kein Subjekt ohne Objekt. Der Baum, welchen ich wahrnehme, ist kein Baum an sich, er ist meine Vorstellung Baum, mein Objekt; er ist für mich nichts ohne mein Bewusstsein; er ist mein Objekt nur durch mein Subjekt; er ist überhaupt Objekt nur durch ein Subjekt, denn es giebt keine Vorstellung ohne ein Vorstellendes, also kein Objekt ohne Subjekt. Aber auch das Vorstellende ist vorstellend nur in einer und durch eine Vorstellung; es giebt kein Vorstellendes ohne Vorgestelltes; ein vorstellendes Bewusstsein ohne Vorstellungen war = 0; es giebt also kein Subjekt ohne Objekt.

Unser empirisches Subjekt und Objekt bilden also in jedem Falle unserer Erfahrungswelt eine untrennbare Einheit. Subjekt-Objekt = 1, das ist in kürzester Formel der Inhalt des transcendentalen Idealismus, der identisch ist mit dem empirischen Realismus. Betonen wir das Subjekt vorzugsweise, so erscheint die transcendental-idealistische Seite des Verhältnisses; betonen wir das Objekt vorzugsweise, so tritt der empirisch-realistische Charakter hervor. Beide aber sind thatsächlich nie getrennt, sondern in stetiger Einheit zusammen. So ist denn unsere empirische Welt der Erscheinungen, welche wir vorstellen, eine durch und durch einheitliche Welt, und der kritische Empirismus eben deshalb immanenter, empirischer, transcendentaler oder kritischer Monismus. Dieser kritische Monismus sagt nicht: Materielles und Immaterielles bilden im Dinge an sich eine Einheit; denn wir wissen ja nichts von dem Wesen der Dinge an sich, deren Existenz sogar nur hypothetisch erschlossen werden kann. Der kritische Monismus sagt ebensowenig (wie Berkeley): Es giebt nur Immaterielles — oder wie der Materialismus: Es giebt nur Materielles; er beschränkt sich vielmehr lediglich und völlig auf das, was wir empirisch erfahren können, und kommt dabei zu der kritischen Einsicht, dass in der unserer Erkenntnis zugänglichen Welt das Subjekt niemals ohne Objekt (und umgekehrt), der reale Faktor nie ohne den idealen (und umgekehrt) ist. Der kritische Monismus ist also empirischer Idealrealismus oder Realidealismus; beide Ausdrücke sagen genau dasselbe.

Charakterisieren wir aber den kritischen Monismus in Beziehung auf seine Ergebnisse hinsichtlich der letzten Gründe unserer Welt überhaupt oder der Dinge an sich, so bekennt er sich, wie schon früher gezeigt, als transcendentaler oder erkenntnistheoretischer Dualismus; denn in Beziehung auf die Dinge an sich stellt sich unserer Erkenntnis eine unüberbrückbare Kluft entgegen; wir können von ihrem Wesen nichts erkennen und ihre Existenz doch auch nicht leugnen, weil dann unserer Erscheinungswelt jeglicher zureichender Untergrund fehlte. So sind wir gezwungen, unserer monistisch gefassten empirischen Welt dualistisch eine nichtempirische Welt der Dinge an sich hypo-

thetisch zu unterstellen, wobei wir freilich nicht den geringsten Versuch machen, über das Wesen der letzteren etwas auszusagen, da alle unsere Aussagen ihren Stoff nur aus der empirischen Welt der Erscheinungen nehmen können. Dieser transcendentale Dualismus ist aber nicht transcendenter Dualismus, dessen Wesen eben darin besteht, in dogmatischer, unkritischer Weise Behauptungen über das interne Verhalten und Sein der Dinge an sich aufzustellen. Der kritische Empirismus als immanenter Monismus und zugleich transcendentaler Dualismus ist das letzte und überhaupt einzig mögliche kritische Ergebnis alles philosophischen Denkens. In der ersten Periode des Philosophierens wurde im Erkenntnisprozess fast ausschliesslich das Objekt, die Natur, die Welt betont; so entwickelt sich die griechische Naturphilosophie, welche ganz folgerichtig in Demokrit zum transcendenten Monismus in der Form des Materialismus gelangte. Diesem Extrem stellte sich dann das entgegengesetzte der fast ausschliesslichen Betonung des Subjekts gegenüber; es erblühte in Platon die Periode, in welcher, wie in der vorhergehenden das stoffliche Atom, so nun der geistige Denkakt, der Begriff, zu dem einzig Wirklichen erhoben wurde. Dies führte wiederum folgerichtig zum transcendenten Monismus, aber in der Form des Immaterialismus, denn das Geistige allein wurde für das wahrhaft Wirkliche, die Welt für nichts erklärt. Die dritte Periode, die der Kritik der Erkenntnis, ist es endlich, welche das richtige Verhältnis zwischen Objekt und Subjekt zu finden strebte, welche weder das Objekt noch das Subjekt allein und ausschliesslich bevorzugte, sondern in Kant endlich die Einsicht herbeiführte, dass Subjekt und Objekt in der Welt der Erfahrung, der einzigen, in der wir erkennen können, eine untrennbare Einheit bilden. Die Entdeckung und Darlegung dieses richtigen Verhältnisses macht den Inhalt des kritischen Empirismus aus, welcher daher das A und O aller zukünftigen Philosophie und Weltbetrachtung ist, und unter dessen scharfen Waffen sich die kritische Vernichtung aller dogmatischen Systeme vollzieht. Vom Gipfel des Kritizismus aus erhalten wir somit den tiefsten Einblick in die Gebirgsbildung der gesamten Philosophie und müssen dann staunen über die grosse Einfachheit der Gliederung der

philosophischen Gebirgsketten, so mannigfach und verwickelt ihr Bau und Verlauf auf den ersten Anblick auch erschien.

Subjekt-Objekt oder Ich und Nicht-Ich bilden eine untrennbare Einheit, das ist das Endergebnis aller theoretischen Philosophie. Wo diese Einsicht noch nicht erreicht ist, da kann entweder das Objekt allein oder das Subjekt allein als das einzige Prinzip hingestellt oder ein dogmatisches Mischungsverhältnis zwischen beiden versucht werden. So ergeben sich daraus drei mögliche Hauptgruppen philosophischer Systeme dogmatischer Art, und in der That mit diesen drei Hauptgruppen ist das ganze Gebiet des philosophischen Dogmatismus erschöpft, über dem der kritische Empirismus sich als eine ganz neue Gattung (aliud genus) des Weltverstehens erhebt.

Die erste Hauptgruppe stellt also das Objekt als das einzige Prinzip hin, aus welchem sich alles erklären soll. Sowie aber das Objekt vom Subjekt losgetrennt ist, wird es zum Ding an sich. Das Objekt an sich wird als die materielle Welt gefasst, und die Materie, das Nicht-Ich, also als das einzig Prinzipielle und Reale angesehen. Da aber eine Materie an sich kein Gegenstand der Erfahrung ist, so wird in diesem Standpunkte des transcendenten Realismus in der Form des materialistischen Monismus die kritische Grenze der Erkenntnismöglichkeit überschritten, wodurch sich der Materialismus als unkritischer Dogmatismus erweist. Demokrit im Altertum und das „System der Natur“ in der neueren Zeit sind hier die hauptsächlichsten Bannerträger.

Die zweite Hauptgruppe stellt das Subjekt, den Geist an sich, als das einzige Prinzip auf, aus dem sich alles erklären soll. Hier ist das allein Reale, das immaterielle, reine Ich. Da auch hier die Grenze aller Erfahrung überschritten wird, so tritt uns in diesem Extrem ebenfalls ein transcendenter Realismus entgegen, nur dass als das einzig Reale hier der immaterielle Geist gefasst wird. Wir bezeichnen dieses Extrem als transcendenten Idealismus. Auch dieser Idealismus ist Monismus, giebt es doch auch hier nur ein Prinzip, nämlich den Geist, aber wie der Materialismus ein Monismus von unkritisch-dogmatischer Art.

Beide Standpunkte, der des einseitigen Materialismus wie der

des einseitigen Immaterialismus leiden an demselben Fehler, dass ihr Prinzip weder alles erklären kann, obgleich sie behaupten, es zu können, noch auch erklären kann, warum es nicht alles erklärt. Auch der Kritizismus ist weit entfernt, alles erklären zu können, aber er ist deshalb unüberwindlich stark, weil er, die Fehler jener vermeidend, sich einerseits nur an das in unserer Erfahrung thatsächlich wirklich Gegebene hält und nur den Inhalt dieses genau feststellt, andererseits weiss, warum er nicht alles erklären kann, da nämlich das Wesen des Dinges an sich ausserhalb des Bereichs unserer Erfahrung liegt. Der Materialismus, nur das Nicht-Ich als real setzend, kann das Rätsel des Ich nicht lösen. Wie aus seiner Materie Leben, Organisation, Empfindung, Vorstellung, Geist entsteht, dies zu erklären, ist ihm ebenso unmöglich, wie es dem Immaterialismus ist, aus dem Ich das Nicht-Ich, aus dem Immateriellen das Materielle abzuleiten, sowie denn Berkeley deshalb die materiellen Dinge für lauter Schein erklären musste, und Fichte nur vermittelst eines Machtwortes das Nicht-Ich vom Ich „setzen“ liess. Beide Richtungen sind in ihrer Einseitigkeit nicht imstande, den ihnen gegenüberstehenden andern Faktor zu erklären: entweder sie leugnen geradezu die Wirklichkeit desselben, oder ihre Ableitungen sind nur Erschleichungen. Das jederzeit untrennbare immanente Verbundensein jener beiden Faktoren erkennt erst der Kritizismus und respektiert es als die Thatsache, an deren „letzten Grund“ wir nie hinanreichen.

Die dritte Hauptgruppe der dogmatischen Philosophie wird von den Systemen gebildet, welche in unkritischer, über die Erfahrungsgrenze hinausgehender Weise den Versuch machen, jene beiden von ihnen als Dinge an sich gefassten gegensätzlichen Faktoren in transcendenter Form zu vereinigen. Hier sind zwei Unterarten möglich, insofern nämlich entweder das selbständige Zusammenbestehen jener dualistisch entgegengesetzten Faktoren oder eine vereinigende Vermischung derselben für das Richtige erklärt wird. Innerhalb dieser letzten Unterart der Vermischung lassen sich dann noch drei besondere Formen der Vermischung unterscheiden.

Die erste Unterart nun in dieser dritten Hauptgruppe bildet

der Dualismus, welcher Subjekt und Objekt, Geist und Materie, Seele und Körper, Gott und Welt als entgegengesetzte Dinge an sich, doch nebeneinander bestehen lässt und in diesem ewigen Zwiespalt das eigentliche Wesen der Welt sieht. Die Systeme dieser Art, in denen eine bloss äusserliche Zusammenfügung der beiden Extreme stattfindet, nennen wir die Systeme der getrennten Zweiheit. Sie gehören alle dem transcendenten Dogmatismus an, da sie die getrennte Zweiheit von Geist und Materie als im Schoss der Dinge an sich existierend hinstellen, mithin das Unerkennbare zu erkennen vorgeben. Platon im Altertum, Descartes in der neueren Zeit können als die Hauptvertreter dieser Richtung angeführt werden.

Die zweite Unterart in dieser dritten Hauptgruppe besteht aus den Systemen, welche Geist und Materie als Dinge an sich verschieden, doch nicht entgegengesetzt sein lassen; im innersten Grunde des Alls sollen beide vielmehr eine Einheit bilden oder in einheitlicher Mischung vorhanden sein. Der schroffe Dualismus der ersten Unterart wird hier zwar aufgehoben, insofern statt der bloss äusserlichen Zusammenfügung die innerliche Mischung der beiden extremen Faktoren, statt der getrennten Zweiheit eine gemischte Zweiheit geboten wird. Aber der Dualismus bleibt in Wahrheit auch hier, nur dass er versteckt und von der Oberfläche nach der Tiefe hinabgedrückt wird. Wir nennen diese Systeme daher die der unierten Dualität, womit wir ausdrücken wollen, dass in ihnen trotz der scheinbaren begrifflichen Einheit doch stets ein versteckter Dualismus waltet, der sich besonders in den letzten Konsequenzen des je vorliegenden Systems geltend macht, sodass also in ihnen in der That mehr nur eine Union als eine Einheit stattfindet. Alle Systeme dieser Unterart sind pantheistischer Natur, und zwar tritt uns in ihnen der Pantheismus in den drei Formen des Spinozismus, der Evolution und der Emanation entgegen. Die Union von Gott und Welt, Geist und Körper, Seele und Leib kann gefasst werden: a) als eine von Ewigkeit her in derselben unveränderlichen, nie wechselnden Form bestanden habende und fortbestehende, also als ein ewiges Sein. Ein allmählicher Entwicklungsgang, sei es vom

Niederen zum Höheren oder umgekehrt, ist dabei ausgeschlossen; jede Existenzform ist ihrer Natur nach von Ewigkeit so, wie sie heute ist, und wird so in Ewigkeit bleiben, wenn auch ihre einzelnen Exemplare oder Individuen wechseln. Die Union vom Subjektiven und Objektiven an sich in der Form des ewigen Seins ohne Veränderung giebt uns die spezifische Form des Pantheismus, welche Spinozismus genannt wird und versteckter Dualismus und transscendenter Dogmatismus ist. — Die pantheistische Union von Gott und Welt u. s. f. kann b) als Entwicklung gedacht werden, sodass das ganze Universum sich als eine Folge von unendlich vielen Stufenwesen darstellt, in denen das Göttliche und Weltliche oder das Geistige und Körperliche zu um so vollendeterem Ausdruck gelangt, je höher die Stufen steigen. Entweder kann diese Stufenfolge als ewig fertige Stufenleiter oder als allmählich entstehende und ins Unendliche fortschreitende Entwicklungsreihe aufgefasst werden; im ersteren Falle ist sie ewiges Sein wie bei Aristoteles und Leibniz; im letzteren Falle fliessendes Werden wie bei Schelling und Hegel. In diesen Systemen der Evolution haben wir offenbar auch versteckten Dualismus vor uns, denn aus dem Stoff (dem Unbewussten), der als Ding an sich gefasst wird, entwickelt sich der Geist (das Bewusste), welcher ebenfalls als absoluter Geist d. h. als Ding an sich genommen wird; nur scheinbar ist der Dualismus zwischen Geist und Materie aufgehoben, und der verborgene Dualismus tritt in folgerichtiger Weiterführung der Systeme überall wieder hervor. — c) Wenn hier die Entwicklung vom Niederen zum Höheren aufwärts steigt, so kann sie offenbar auch als eine in umgekehrter Richtung verlaufende, d. h. vom Höheren zum Niederen abwärts steigende betrachtet werden. Warum sollte nicht auch die Annahme erlaubt sein, dass das Materielle sich aus dem Geistigen, gewissermassen als dessen letzter und gemeinster Niederschlag, gebildet habe? Von dieser Voraussetzung aus entstehen auf Grund der Union von Gott und Welt etc. die Systeme der Emanation. Auch sie zeigen den versteckten Dualismus, denn es ist offenbar nicht einzusehen, wie das im vollen Gegensatz zum Immateriellen gefasste Materielle aus jenem hervorgehen kann. Die Neuplatoniker

im Altertum und die italienischen Naturphilosophen der Renaissancezeit vertreten diesen unkritischen Dogmatismus, an den in neuester Zeit auch Fechner nahe heranstreift.

In diesen drei Hauptgruppen des materialistischen Monismus, des immaterialistischen Monismus und der unierten Dualität (mit ihren Unterarten und deren Formen) haben wir alle möglichen und wirklichen Systeme der dogmatischen Philosophie begriffen, aufgezählt und erschöpft. Nicht als eine vierte coordinierte Gruppe, sondern als etwas ganz Neues und als die vollendende Aufhebung aller jener steht der kritische Empirismus da: Jene beziehen sich in ihren positiven Aussagen alle auf die Dinge an sich, dieser lediglich auf die Welt der Erscheinungen. Eine Mehrheit von Klassen philosophischer Systeme giebt es nicht; unter einer dieser Kategorieen findet jede Philosophie ihren Platz. Erläutern wir dies z. B. an Schopenhauer, da er eine besonders eigentümliche Stellung einnimmt. Schopenhauer geht von Kant aus. Insofern er die Welt als Vorstellung betrachtet, ist er ein Kantischer Kritizist im besten Sinne des Wortes, der sich auch durch seine „Kritik der Kantischen Philosophie" um die Fortentwicklung des Kritizismus die grössten Verdienste erworben hat. Aber gerade Schopenhauer zeigt an sich als an einem klassischen Beispiele, wie schwer es ist, den kritischen Standpunkt strikte zu bewahren; und wie leicht der Mensch immer wieder geneigt ist, die kritische Grenze zu überschreiten und in den Abgrund der Meinungen über die Dinge an sich zurückzufallen. So scharf auch Schopenhauer zuerst die Unerkennbarkeit der Dinge an sich betont, es lässt ihm dabei keine Ruhe, er möchte doch den Schleier vom Weltgeheimnis lüften und nähert sich damit sogleich wieder dem Dogmatismus an. „Die nächste Erscheinungsweise des Dinges an sich scheint das zu sein", sagt er im Anfang noch vorsichtig, „was wir in uns Menschen den Willen nennen. Der Wille, dieser Inbegriff aller unserer Triebe, ist in uns das absolut Mächtige, vor dessen stürmischem Wehen unser Intellekt jenachdem aufflammt oder verlischt, wie ein Feuer im Winde; er ist das alles beherrschende und gestaltende Prinzip unseres Wesens in allen seinen Teilen, und eben deshalb ist er wahrscheinlich die nächste und klarste Offen-

barungsform des Dinges an sich selbst.“ Aber sehr rasch vergisst Schopenhauer dieses „wahrscheinlich“; sehr schnell wird es ihm nicht bloss gewiss, dass der Wille die nächste und klarste Erscheinungsform des Dinges an sich ist, sondern er erhebt ihn bald auch, indem er zur vollen dogmatischen Aussage über das, doch von ihm selbst ursprünglich als unerkennbar hingestellte, Wesen des Dinges an sich übergeht, eben zu diesem Dinge an sich selbst. Aus seinem Hypothetischen macht er rasch ein Apodiktisches und verfällt damit wieder dem unkritischen Dogmatismus. Und welcher Klasse desselben würde er zuzurechnen sein? Der unbewusste Wille ist der absolute Urgrund, aus dem alles bis hin zum bewussten Geiste hervorgeht; das Bewusste also entwickelt sich aus dem Unbewussten, der Intellekt aus dem Willen. Mit dieser seiner Lehre von der „Welt als Willen“ steht Schopenhauer zweifellos als Pantheist in der Form der Evolution mit verstecktem Dualismus da, und er ist insofern von Schelling und Hegel wenig verschieden, so sehr er selbst auch jede Verwandtschaft mit diesen von ihm kleinlich Geschmähten von sich weisen mag.

So schwer ist es, und so viel energische Resignation kostet es, sich innerhalb der Grenzen des kritischen Empirismus zu halten, dass selbst ein Schopenhauer, so sehr er vom Kritizismus sonst schon angehaucht ist, doch den Sirenenreizungen der Dinge an sich nicht widerstehen kann und wieder zum dogmatischen Metaphysiker wird. Indessen die Geschichte macht keine Sprünge. In der Geschichte der neuesten Philosophie bildet Schopenhauer ein Mittelglied zwischen Dogmatismus und Kritizismus, insofern er zu einer Hälfte schon den letzteren, zur anderen Hälfte aber noch den Dogmatismus zeigt, aber diesen schon in einer ganz modernen nämlich durch und durch naturalistisch gefärbten und damit auf, den kritischen Empirismus losstrebenden Form. Man muss das eine abstreifen, das andere behalten. Und es ist nicht zufällig, dass der kritische Empirismus seinen Ausbau im heutigen sogenannten Neukantianismus, der besser der erneuerte Kantianismus hiesse, gerade in dem Moment findet, wo Schopenhauers Lehre ihre Triumphe gefeiert hat; gefeiert hat, sagen wir, denn überall beginnt der kritische

Abkühlungsprozess hinsichtlich des Schopenhauerianismus sich bereits geltend zu machen.

Nach dieser Rundschau über die sämtlichen Systeme der dogmatischen Philosophie begreift sich nun völlig, wie mit dem kritischen Empirismus Kants wirklich eine ganz neue Weltbetrachtung ans Licht geboren ist, die ebenso über allen früheren Systemen steht, wie der Kopernikanismus über der Lehre des Ptolemäus. Dadurch, dass hier die Erfahrung, das einzige Instrument der Erkenntnis für uns, mit aller Strenge auf ihren Umfang und Inhalt, auf ihre Tragweite und Grenzen hin untersucht ist, und an der so kritisch justierten Erfahrung nunmehr alles vermeintliche Wissen gemessen und geprüft worden ist, ergiebt sich deutlich, was für uns Wahrheit, was Wahn ist. Nachdem der nacktthatsächliche Bestand unserer Erkenntnismöglichkeit festgestellt ist, schwinden die extremen Einseitigkeiten alles früheren Dogmatismus dahin, ebenso wie die Widersprüche, welche aus dem Versuch, diese Einseitigkeiten zur Einheit zu verbinden, hervorgingen. Alle Philosophien vor dem kritischen Empirismus mussten im ewigen Widerstreit miteinander stehen, da alle gewissermassen eine Landschaft (die der Dinge an sich) beschreiben wollten, welche völlig jenseits unseres Horizontes liegt und von niemandem gesehen ist, noch gesehen werden kann. Wenn die Menschheit sich vom Geiste des kritischen Empirismus hat durchdringen lassen, wird sie von aller transscendenten Spekulation im vollen Bewusstsein der Ohnmacht unserer Erkenntnis dem Jenseitigen gegenüber ablassen, und die dogmatische Philosophie wird dann als ein ehrwürdiges Denkmal früherer Kulturentwicklung betrachtet, mit ernster Anerkennung ihres vollen und unvergleichlichen, geisteserzieherischen Wertes geschichtlich gewürdigt, und in diesem Sinne, zugleich dann aber als ein warnendes Beispiel, wie man es nicht mehr machen solle, gelehrt werden; eine positive Autorität über den menschlichen Geist in Theorie und Praxis aber wird sie nicht mehr ausüben. Man wird dann auf philosophischem Gebiete die dogmatische Philosophie etwa so betrachten, wie auf religiösem Gebiete die griechische Mythologie: man wird ihre Schönheit und Folgerichtigkeit in Bau und Entwicklung und ihre psychologische Notwendigkeit für den Ent-

wicklungsgang der Menschheit mit Pietät bewundern, aber nicht mehr an sie glauben. Wenn es dahin gekommen ist, so hört das Jünglingsalter der Menschheit mit seinen alle Grenzen überfliegenden Schwärmereien auf, und es beginnt das Mannesalter, in welchem die Kraft der Resignation gewonnen ist, sich allein auf das zu beschränken, was theoretisch und praktisch wirklich erfassbar ist. Jetzt leben wir noch im Faustischen Zeitalter der Gärung und des Ringens, in dem es auch auf erkenntnistheoretischem Gebiete heisst:

„So tauml' ich von Begierde zu Genuss,
Und im Genuss verschmacht' ich nach Begierde."

Kant aber ist Über-Faust, und das Motto seines Zeitalters wird zwar kälter klingen, aber grösser sein: Ubi nihil vales, ibi nihil velis! Wo Du nichts vermagst, da sollst Du auch nichts wollen! Und an dieses Verbot wird sich mit um so grösserer Stärke das Gebot schliessen: Wo Du vermagst, da sollst Du mit allen Deinen Kräften wollen! D. h. man wird von unfruchtbarer theoretischer Spekulation sich ab- und um so energischer sich praktischem Thun im Sinne erreichbarer ethischer Ideale zuwenden. Man wird dem „Worte" nur noch trauen, wenn es kritischen „Sinn" enthält und wird alle „Kraft" zu segensreicher „That" verwenden. Immer klarer dämmert schon in der Menschheit die Überzeugung auf, dass dies der Weg sei, den sie zu gehen habe, und der kritische Empirismus hat nichts anderes zu thun, als das dunkel bereits Gefühlte zu deutlicher Erkenntnis und damit zum Motiv des Willens zu erheben.

Wir haben soeben, mit dem Kompass des kritischen Empirismus in der Hand, das gesamte Gebiet der theoretischen Philosophie rasch durchstreift. Das folgende Schema sei die Karte, welche mit wenigen Strichen die Geographie der theoretischen Philosophie in ihren Hauptzügen dem Beschauer vor Augen stelle

Empirische Welt und empirisches Bewusstsein sind identisch.

Keine empirische Welt ohne empirisches Bewusstsein und umgekehrt.

Empirische Welt und empirisches Bewusstsein eine untrennbare Einheit.

Kein Objekt ohne Subjekt und umgekehrt.

Objekt-Subjekt (Nicht-Ich und Ich) eine untrennbare Einheit (Subjekt-Objekt = 1).

Empirischer Realismus = transcendentaler Idealismus (Gegensatz von Realismus und Idealismus aufgehoben = kritischer Idealismus als Realidealismus).

Alles in der Erfahrungswelt ist identisch in seinem Sein als Erscheinung.

Empirischer (kritischer) Monismus.

Transcendentaler (kritischer) Dualismus (= notwendige Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich).

Kritizismus oder kritischer Empirismus als Aufhebung aller dogmatischen Philosophie:

I.

Ein einziges Prinzip.

Allein das Objekt (Nicht-Ich) an sich.

Die Welt an sich.

Die Materie an sich.

Materialismus.

Transcendenter Realismus.

Unkritischer Monismus (Alles = Stoff).

Das Ich oder Subjekt (Leben, Organisation, Empfindung, Geist) bleibt unerklärt.

Dogmatismus, Skeptizismus, Nihilismus.

Demokrit, Système de la nature.

II.

Ein einziges Prinzip.

Allein das Subjekt (Ich) an sich.

Der Geist an sich.

Das Immaterielle an sich.

Immaterialismus (Spiritualismus).

Transcendenter Idealismus.

Unkritischer Monismus (Alles = Geist).

Das Nicht-Ich oder Objekt bleibt unerklärt (Alles Stoffliche = Schein).

Dogmatismus, Mystizismus, Skeptizismus.

Berkeley, Fichte.

III.

Aus dem Versuch, die Extreme unter I und II zu verbinden und auszugleichen, entspringen alle übrigen dogmatischen Systeme:

1. Blosse äusserliche Zusammenfügung der entgegengesetzten Faktoren (Stoff und Geist) = getrennte Zweiheit = exklusiver Dualismus zwischen Gott und Welt, Geist und Stoff, Seele und Körper, Bewusstem und Unbewusstem (Platon, Descartes).

2. Innerliche Mischung der beiden gegensätzlichen Faktoren = gemischte Zweiheit = versteckter Dualismus = unierte Dualität = Pantheismus.

a) Gott und Welt (Geist und Stoff) = Einheit = unveränderliches ewiges Sein ohne Entwicklung = Spinozismus.

b) Gott und Welt (Geist und Stoff) = Einheit = Entwicklung = des Höheren aus dem Niederen = des Geistes aus dem Stoffe = des Bewussten aus dem Unbewussten = dualistische Evolution = Aristoteles, Leibniz, Schelling, Hegel, Schopenhauer (Eduard von Hartmann).

c) Gott und Welt (Geist und Stoff) = Einheit = Entwicklung des Niederen aus dem Höheren = des Stoffes aus dem Geiste = dualistische Emanation = Neuplatoniker, italienische Naturphilosophen.

Achtes Kapitel.

Die Apriorität der Kausalität.

Inhalt: 1. Die zehn Beweise für die Apriorität der Kausalität. — Die absolute Herrschaft der Kausalsynthese in der menschlichen Vorstellungswelt. — Der erste Beweis: Der Aussenweltvorstellungsbeweis. — Das Kind. — Der Erwachsene. — Schopenhauers Fassung dieses Beweises. — Helmholtz' Darstellung desselben. — Der zweite Beweis: Der Beweis aus der Entstehung der einzelnen sinnlichen Vorstellung. — Die Vorstellung „Apfel". — Physiologische Vielheit und psychologische Einheit. — Der instinktive und wortlose Schluss in der Bildung des Objektes. — Die Einheit des Objektes kein Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung. — Unser Objekt ist unser Produkt. — Der Gedanke des Dinges an sich entspringt aus unserem Trieb der Ursachsetzung. — Ding an sich = hypostasierte Kausalität. — Das Ding an sich eine notwendige „Dichtung des Gemütes." — Die notwendige Antinomie im menschlichen Geiste in Beziehung auf die Setzung des Dinges an sich. — Die Denknotwendigkeit kein Beweis für die Existenz. — Der notwendige Glaube an das Ding an sich ist kein Wissen vom Ding an sich. — Der dritte Beweis: Der Beweis aus der Abstraktion. — Ohne apriorische Kausalsynthese ist der Abstraktionsprozess unmöglich. — Die Vergleichung im Abstraktionsprozess. — Jede Vergleichung ein Schlussverfahren. — Alles Schliessen ein Setzen von Kausalbeziehungen. — Die Abstraktion als Herstellung der begrifflichen Einheit. — Die Einheit des Begriffs eine gedachte Einheit, hergestellt durch die vereinheitlichende Ursächlichkeitsbeziehung. — Die Voraussetzung aller Abstraktion sind konkret-sinnliche Vorstellungen, deren Voraussetzung nach dem zweiten Beweis die Apriorität der Kausalsynthese ist. — Die Stufenfolge: Sinnliche Empfindung, sinnlich-konkrete Vorstellung, abstrakter Begriff. — Kausalsynthese ist weder eine Sinneswahrnehmung, noch durch Sinneswahrnehmung, weder eine Abstraktion, noch durch Abstraktion, vielmehr vor aller Sinneswahrnehmung und Abstraktion und in jeder Sinneswahrnehmung und Abstraktion. — Kausalsynthese ein Aktives in uns. — Der

vierte Beweis: Der Beweis aus Humes skeptischen Einwürfen. — Der fünfte Beweis: Der Beweis aus der produktiven Einbildungskraft. — Produktive und reproduktive Einbildungskraft. — Das Wesen der produktiven Einbildungskraft ist Kausalsynthese. — Der sechste Beweis: Der Beweis aus dem Irrtum. — Das Wesen des Irrtums. — Die Möglichkeit des Irrens im Verhältnis zur Zahl der Vorstellungen. — Aberglaube und Fetischismus. — Schluss. — Der siebente Beweis: Der Beweis aus der Unbezweifelbarkeit der Kausalität. — Irrtum und Zweifel. — Die Richtung des Zweifels. — Helmholtz. — Hume. — Der achte Beweis: Der Beweis aus der Unbeweisbarkeit. — Der Beweis durch Induktion. — Der deduktive Beweis. — Der neunte Beweis: Der psychopathische Beweis. — Vorstellungsinhalt und Vorstellungsform im Irrsinn. — Der zehnte Beweis: Der anatomisch-physiologische Beweis. — Gehirnbau und Kausalsynthese. — Kongruenz zwischen der Funktionsform des Gehirnes und der des Geistes. — Die Hypothese von der allmählichen Entstehung und Entwicklung der apriorischen Geistesformen. — Kausalsynthese und Gravitation. — 2. Ergebnis: In unserer gesamten Natur herrscht überall die Kausalität. — Empirische Welt = empirisches Bewusstsein = kausal verknüpfte Empfindungen. — Unsere Welt oder Natur ist kein uns äusserlich fertig Gegebenes, sondern durch und durch ein Produkt unseres Subjekts. — Die Tragweite und die Grenze der Herrschaft der Kausalität. — Unsere Kausalidee hat nur relative, keine absolute Geltung. — Zusammenfassendes Schema.

1. Die zehn Beweise.

Alles, was wir von der Welt oder als was wir die Welt kennen, sind unsere Vorstellungen. Diese unsere Vorstellungen oder ihr Inbegriff, diese unsere empirische Vorstellungswelt, sind völlig subjektiv bedingt durch die eigentümliche Natur unseres Intellektes. Wir fanden bereits, dass alle unsere Empfindungen, welche durch die, aller Wahrscheinlichkeit nach aus den Dingen an sich stammenden Weltreize in uns erweckt werden, sich in uns zu räumlichen und zeitlichen Vorstellungen gestalten, und wir erkannten, dass dieses eigentümlich bestimmte Räumlich- und Zeitlichsein sich uns nicht von fremdher aufdrängt, sondern aus der Eigennatur unseres Subjektes stammt und dessen Funktion ist.

Wir müssen jetzt noch tiefer in den Grundbau unseres Geistes eindringen. Es ist eine Thatsache, dass unsere Vorstellungen sich nicht bloss räumlich und zeitlich in uns ordnen, sondern dass sie sämtlich auch in kausaler Verbindung stehen. Wir müssen

alle unsere Vorstellungen, also auch den Inbegriff derselben, die Welt, in kausaler Verknüpfung auffassen, unsere gesamte Weltbetrachtung steht unter der Herrschaft der Kategorie von Ursache und Wirkung; es ist ein psycho-physischer Zwang in uns, der uns nicht erlaubt, irgend etwas akausal vorzustellen. Woher dieser Zwang? Die kritische Untersuchung zeigt, dass auch er aus der eigentümlichen Organisation unseres Bewusstseins stammt, dass die Kausalbetrachtung eben die Auffassungsform ist, in welcher allein unser Geist zu funktionieren vermag, dass also aus unserem eigenen Subjekte die absolute Herrschaft erzeugt wird, welche die Kausalität überall in der Menschenwelt beansprucht; dass wir deshalb aber auch nur behaupten können, dass wir Menschen (und ihnen gleichartige Wesen) unsere empirische Welt notwendig und allgemeingültig im Lichte der Kausalität schauen müssen, nicht aber, dass die kausale Weltauffassung für alle möglichen Wesen überhaupt gelte, oder gar, dass sie in den Dingen an sich ebenso beschaffen sei und begründet liege, wie in unserer subjektiven Vorstellungswelt. Letzteres behauptet der Dogmatismus, der ja überhaupt Denken = Sein setzt und an der Springstange des ontologischen Schlusses die Grenzen der Erkenntnis überfliegen zu können wähnt. Wir werden einsehen, dass die Kausalität oder, besser gesagt, die Kausalsynthese d. h. die uns eigentümliche Verknüpfung aller unserer Empfindungen in der Form von Ursache und Wirkung nicht bloss jede sinnliche Wahrnehmung, sondern auch jeden abstrakten Begriff überhaupt erst möglich macht und in gewissem Sinne und Grade sogar produziert. Wenn dies aber der Fall ist, so kann Kausalität offenbar selbst nicht erst durch Sinneswahrnehmung oder durch logische Begriffszergliederung erzeugt werden, und so wird damit klar, warum Hume weder aus sinnlicher Wahrnehmung, noch aus logischer Begriffsanalyse die Entstehung der Kausalität erklären konnte. Weil Kausalität jeder Sinneswahrnehmung und jeder logischen Operation als das Erzeugende zu Grunde liegt, so kann sie selbst nicht erst durch Sinneswahrnehmungen oder durch logische Operationen erzeugt, also auch ihre Genesis daraus nicht erklärt werden. Wir geben nun für die Apriorität der Kausalsynthese zehn eng unter sich zusammenhängende Beweise.

Der erste Beweis

ist der Beweis aus der Vorstellung von dem Vorhandensein einer Aussenwelt, der Aussenweltvorstellungsbeweis. Der Nerv dieses Beweises ist die Thatsache, dass wir zu der Vorstellung von der Existenz einer Aussenwelt weder gekommen wären noch überhaupt kommen könnten, wenn nicht die Kausalsynthese fundamental, a priori, vor aller Erfahrung in uns wäre, sodass sie also nicht erst aus der Erfahrung stammt, vielmehr die Bedingung des Zustandekommens aller Erfahrung ist. Wir werden im nächsten Kapitel den Inhalt dieses Beweises noch einmal, allerdings in anderer Form, zu entwickeln haben. Hier heben wir deshalb nur den hauptsächlichsten Kern hervor, und verweisen, wofern noch einiges dunkel bleiben sollte, auf die Ergänzung durch jene spätere Ausführung.

Ein neugeborenes Kind hat von alle dem, was wir als Aussenwelt bezeichnen, offenbar noch keine Vorstellung. Die Frage ist: wie kommt es zu dieser Vorstellung? wie sind wir alle dazu gekommen? Das Kind hat eine Fülle von Empfindungen wie des Lichts, der Wärme, des Schalles, Geschmackes, Schmerzes. Diese Empfindungen wechseln fortgesetzt in ihm; das Licht, das sich in seinem Auge spiegelt, wird weggenommen, und so verschwindet die Lichtempfindung; ebenso verhält es sich mit den übrigen Empfindungen. Sie kommen und gehen also in dem Kinde, ohne dass es selbst imstande wäre, sie festzuhalten oder abzuwehren. Sie wechseln also wider und nicht durch den Willen des Kindes. Gerade dieses ist nun eine Thatsache von höchster Wichtigkeit; denn dadurch wird das Kind zu einem aktiven, selbstthätigen Vorstellungsleben überhaupt erst angeregt; ohne diesen Wechsel wider seinen Willen bliebe es in einer ewigen traumartigen Passivität. Das, was es an angenehmen Empfindungen festhalten möchte, reisst sich von ihm los; das, was es an unangenehmen Empfindungen los sein möchte, drängt sich ihm unwiderstehlich auf. So entsteht ein Kampf zwischen seinem Willen und seinen Empfindungen (Vorstellungen), und erst daraus entwickelt sich dem Kinde das Bewusstsein des Unterschiedes zwischen seinem

Selbst (Ich) und dem Anderen (Nicht-Ich). Es kommt nach und nach zu der Einsicht, dass die Lichtempfindung von etwas anderem, als es selbst ist, von einem anderen ausser ihm ausgehen muss, da das Kommen und Gehen dieser Empfindung gar nicht in seiner (des Kindes) Gewalt liegt. Und diese Einsicht gewinnt es nach und nach hinsichtlich jeder seiner Empfindungen.

Durch welchen geistigen Vorgang kann aber diese Einsicht, dass etwas anderes, als es selbst, da sei, nur zustande kommen? Offenbar muss, um zu dieser Einsicht zu gelangen, das Kind stutzen d. h. aufmerksam auf den Wechsel werden. Es muss, wenn auch gar nicht in Worten, so doch im psychologischen Vorstellungsprozess den Gedanken fassen, der sich später in Worten als die Frage ausdrückt: Woher das? Ohne dieses psychische Fragedenken: woher das? könnte es nie die Einsicht erwerben, die es nun gewinnt, dass noch anderes als es selbst da sei. Dieses Fragedenken: woher das? ist offenbar nichts anderes als der Trieb, eine Auskunft zu erlangen, warum es so sei, dass die Empfindungen gegen seinen Willen kommen und gehen. Warum es so sei, das heisst doch: was die Ursache davon sei. Das Kind erschliesst also, wenn auch in noch so primitiver Weise, aus dem wider seinen Willen stattfindenden Wechsel der Empfindungen, dass etwas anderes die Ursache dieses Wechsels sei. Wie könnte es aber schliessen d. h. den ursächlichen Zusammenhang wissen wollen, wenn nicht die Anlage, ursächlich zu denken, schon in ihm läge? Aus der Erfahrung durch eine Aussenwelt kann ihm dieser Trieb auf die Ursache, dieser Ursachgedanke nicht kommen, da eine Aussenwelt für sein Wissen noch nicht existiert, die Existenz einer solchen ja vielmehr erst durch jenes Kausalfragen ihm bewusst wird.

Wenn also das Kind allmählich zu der Einsicht gelangt: es ist ein Anderes als ich, woher die wechselnden Empfindungen kommen — so setzt das voraus, dass es einen spontanen Kausalfragetrieb oder eine, wenn auch noch so primitive, Vorstellung von Ursache und Wirkung habe. Instinktiv und noch ganz wortlos macht das Kind jenen Schluss auf die Existenz eines Anderen. Das wäre unmöglich, wenn nicht dieser Kausaltrieb ein ursprünglicher Instinkt seines tiefsten inneren Geisteswesen wäre, wenn

dieser Kausalschluss nicht eine spontane That seines Willens in Verbindung mit seinem Intellekte d. h. wenn nicht die Kausalsynthese eine apriorische Funktion seines Geistes wäre, welche nicht weniger aus seinem Willen (dem System seiner Triebe), als aus seinem Intellekt (dem System seiner Vorstellungen) stammt, da ja Wille und Intellekt überhaupt stets in untrennbarer Einheit zusammenwirken.

Und wie das Kind verfährt bei der ersten Bildung seiner Vorstellung von einer Aussenwelt, so verfahren und schliessen auch wir Erwachsenen täglich auf ganz dieselbe Weise, indem wir das als etwas ausser unserem Ich Seiendes bezeichnen, dessen Dasein und Veränderung nicht von unserem Willen abhängig ist. So wenig wir daran denken, so machen wir doch in jedem konkreten Falle unseres Vorstellens, sei es eines Baumes, sei es eines Tisches, jenen primitiven Schluss, welcher die Apriorität der Kausalsynthese in uns stets voraussetzt. Dies haben sowohl Schopenhauer als auch Helmholtz bereits geltend gemacht.

Schopenhauer sagt so:*) „Kausalität erkennen ist seine (sc. des Verstandes) einzige Funktion, seine alleinige Kraft, und es ist eine grosse, vieles umfassende, von mannigfaltiger Anwendung, doch unverkennbarer Identität aller ihrer Äusserungen. Umgekehrt ist alle Kausalität, also alle Materie, mithin die ganze Wirklichkeit nur für den Verstand, durch den Verstand, im Verstande. Die erste, einfachste, stets vorhandene Äusserung des Verstandes ist die Anschauung der wirklichen Welt; diese ist durchaus Erkenntnis der Ursache aus der Wirkung; daher ist alle Anschauung intellektual. Es könnte dennoch nie zu ihr kommen, wenn nicht irgend eine Wirkung unmittelbar erkannt würde und dadurch zum Ausgangspunkt diente. Dieser aber ist die Wirkung auf die tierischen Leiber. Insofern sind diese die unmittelbaren Objekte des Subjekts: die Anschauung aller anderen Objekte ist durch sie vermittelt. Die Veränderungen, welche jeder tierische Leib erfährt, werden unmittelbar erkannt d. h. empfunden, und indem sogleich diese Wirkung auf ihre Ursache bezogen wird, entsteht die Anschauung der letzteren als eines Objektes. Diese Beziehung ist kein Schluss

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung.“ (I.) §. 4.

in abstrakten Begriffen, geschieht nicht durch Reflexion, nicht mit Willkür, sondern unmittelbar, notwendig und sicher. Sie ist die Erkenntnisweise des reinen Verstandes, ohne welchen es nie zur Anschauung käme, sondern nur ein dumpfes, pflanzenartiges Bewusstsein der Veränderungen des unmittelbaren Objekts übrigbliebe, die völlig bedeutungslos aufeinander folgten, wenn sie nicht etwa als Schmerz oder Wollust eine Bedeutung für den Willen hätten. Aber wie mit dem Eintritt der Sonne die sichtbare Welt dasteht, so verwandelt der Verstand mit einem Schlage, durch seine einzige einfache Funktion, die dumpfe, nichtssagende Empfindung in Anschauung. Was das Auge, das Ohr, die Hand empfindet, ist nicht die Anschauung: es sind blosse Data. Erst indem der Verstand von der Wirkung auf die Ursache übergeht, steht die Welt da, als Anschauung im Raume ausgebreitet, der Gestalt nach wechselnd, der Materie nach durch alle Zeit beharrend: denn er vereinigt Raum und Zeit in der Vorstellung Materie, d. i. Wirksamkeit. Diese Welt als Vorstellung ist, wie nur durch den Verstand, auch nur für den Verstand da."

Denselben Gedanken formuliert Helmholtz so: „Es ist klar, dass wir aus der Welt unserer Empfindungen zu der Vorstellung einer Aussenwelt niemals kommen können, als durch einen Schluss von der wechselnden Empfindung auf äussere Objekte als die Ursachen dieses Wechsels, wenn wir auch, nachdem die Vorstellung der äusseren Objekte einmal gebildet ist, nicht mehr beachten, wie wir zu dieser Vorstellung gekommen sind, besonders darum, weil der Schluss so selbstverständlich erscheint, dass wir uns seiner als eines neuen Resultates gar nicht bewusst werden. Demgemäss müssen wir das Gesetz der Kausalität, vermöge dessen wir von der Wirkung auf die Ursache schliessen, auch als ein aller Erfahrung vorangehendes Gesetz unseres Denkens anerkennen."

Der zweite Beweis

ist der Beweis aus der Entstehung der einzelnen sinnlichen Vorstellung. Er macht klar, dass keine einzige einzelne sinnliche Vorstellung, wie z. B. die eines Apfels, in uns entstehen

könnte, wenn nicht die Kausalsynthese a priori in uns wäre. Ueberlegen wir doch, wie wir zu der Vorstellung „Apfel“ gelangen. Was ich Apfel nenne, besteht offenbar aus einer Fülle sinnlicher Wahrnehmungen, die ich als in einheitlicher Verbindung stehend betrachte. In meiner Hand empfinde ich den Apfel als ein Kühles, Glattes, Hartes, Rundes; ich zerbreche ihn, und ein Schall wird dabei laut, ich rieche und schmecke ein angenehm Säuerliches, und ich sehe ein rundlich Geformtes und gelbrötlich Gefärbtes. Was wir Apfel nennen, ist also zunächst ein Komplex von sinnlichen Empfindungen, welche durch sehr verschiedene Nervenkanäle zu unserem Bewusstsein gelangen: Tast-, Seh-, Gehör-, Geruchs- und Geschmacksnerven — sie alle liefern unserem Bewusstsein das Material zur Bildung der Vorstellung Apfel.

Diese vielen Eindrücke in ihrer Vereinzelung für sich bilden aber noch nicht das einheitliche Objekt Apfel. Erst dadurch werden sie zu dem Objekte Apfel, dass sie als untrennbar zu einander gehörig, als eine Einheit, in welcher jene vielen stets zusammen sind, gefasst werden. Aus der physiologischen Vielheit, wie ich es nennen will, muss also eine psychologische Einheit hergestellt werden, und zwar in uns, in unserem Bewusstsein, als in welchem die vielen verschiedenen Empfindungen zusammentreffen. Wie geschieht das nun? Was heisst das: „wir fassen die vielen Eindrücke auf als eine Einheit“? Darin liegt eben das Problem. Es heisst offenbar: wir setzen diese verschiedenen Empfindungen in eine einheitliche Beziehung; oder: wir fassen sie auf als unter dem Einfluss eines und desselben Prinzips stehend; oder: wir fassen sie auf als Wirkungen eines und desselben ihnen zu Grunde Liegenden; oder: wir fassen sie auf als ausgehend von oder als Wirkungen einer und derselben Ursache. Es ist eine und dieselbe existente Ursache, welche alle jene Empfindungen als Wirkungen in mir hervorruft, und eben diese einheitliche Ursache nenne ich das Ding oder das Objekt „Apfel“.

Viele verschiedene sinnliche Empfindungen als Wirkungen einer einheitlichen Ursache auffassen, heisst nun aber nichts anderes, als: eine einheitliche Ursache setzen für diese vielen Empfindungen

als Wirkungen. Mithin, indem wir diese vielen, ganz verschiedenen Empfindungen zu einer psychologischen Einheit verbinden, fassen wir sie als Wirkungen einer Ursache, setzen wir selbst also für sie eine Ursache. Wir müssen die Idee einer Ursache also schon in uns haben, sonst könnten wir niemals diese psychologische Vereinheitlichung der physiologischen Empfindungsvielheit herstellen; wir könnten keine einzige einheitliche Vorstellung, kein einziges Objekt bilden; denn jedes Objekt als Einheit wird dies erst aus der Mannigfaltigkeit der Sinnesempfindungen durch die Kausalsynthese in uns.

Und zwar kommt nun dieses Setzen einer Einheit als Ursache für die vielen Empfindungen zustande im Prozess eines instinktiven und wortlos vollzogenen Schlusses, den wir immer und immer wieder täglich vollziehen, und den wir nur deshalb nicht beachten, weil er uns gewohnheitsmässig durchaus selbstverständlich und ganz ohne unser Zuthun sich vollziehend erscheint. Dieser Schluss vollzieht sich in seinem Verlaufe folgendermassen: Eine Anzahl Empfindungen in mir kommen alle zugleich und gehen alle zugleich; sie müssen mithin in einer einheitlichen Verbindung stehen; das, was sie alle bewirkt, ist eben das ihnen zu Grunde liegende Objekt, im obigen Falle z. B. der Apfel. Aus dem gleichzeitigen Kommen und Gehen einer Empfindungsmenge schliessen wir also auf einen, ihnen allen als Ursache zu Grunde liegenden Gegenstand. Schliessen heisst Kausalbeziehungen setzen. Wir könnten diesen Schluss also nicht machen, wenn nicht die Fähigkeit, Kausalbeziehungen zu setzen, d. h. wenn nicht die Kausalitätsidee in uns wäre. Der Gedanke einer einheitlichen Ursache vieler Empfindungen d. h. der Gedanke „Objekt“ könnte also nie in uns entstehen, wenn nicht die Kausalsynthese a priori in uns wäre.

Man könnte den Einwand erheben, dass wir diese Einheit des Objektes in Wahrheit gar nicht erst im Verlaufe eines innerlichen psychologischen Denkprozesses zu setzen brauchten und in Wirklichkeit auch gar nicht setzten, da wir mit den Empfindungen immer auch zugleich die einheitliche Zusammengehörigkeit derselben bereits wahrnähmen. Die Frage lautet also: Nehmen wir jemals die

Einheit d. i. den ganzen einheitlichen Komplex von Empfindungen, welche wir z. B. Apfel nennen, wahr? Wenn ich den Apfel sehe, so nehme ich nur Form und Farbe wahr, alle übrigen Eigenschaften nicht; wenn ich den Apfel im Munde zerkaue, nehme ich nur Geschmack, Geruch, Härte und Temperatur wahr, alle übrigen Eigenschaften nicht; und wenn wir auch alle Sinne zugleich gegen ihn spielen lassen, so nehmen wir doch nicht alle Eigenschaften wahr, die wir in dem Objekt Apfel vereinigen. Wenn ich z. B. auch zugleich schmecke, rieche, höre, taste, sehe, so nehme ich doch immer nur einige, aber nicht ausnahmslos alle Teile des Apfels und ihre Eigenschaften wahr. In keinem Falle also giebt mir selbst die vollständigste sinnliche Wahrnehmung zugleich den ganzen Komplex von Eigenschaften oder Empfindungen, welche wir das Objekt nennen; das Objekt d. i. die einheitliche Verbindung aller Eigenschaften oder Empfindungen nehmen wir niemals wahr; dasselbe bleibt stets ein rein innerliches Produkt unseres Denkens. Darüber täuschen wir uns leicht und meinen irrtümlich, wir nähmen wirklich das ganze Objekt wahr, weil in dem Momente, wo wir von einem uns bekannten Objekte einige Eigenschaften wahrnehmen, wir die übrigen in Gedanken schliessend hinzudenken, und somit sich in unserer Phantasie das Ganze darstellt, aber eben nur in und aus unserer Phantasie, nicht in und aus der sinnlichen Wahrnehmung. Wir sehen z. B. nur einen runden, gelbrötlichen Gegenstand und sagen, bloss nach der Gesichtswahrnehmung urteilend: „Es ist ein Apfel“, indem wir innerlich rasch schliessen: „Wo solche Form und Farbe war, fanden sich allemal auch diejenigen Geschmäcke, Gerüche und Tastempfindungen, deren Inbegriff wir Apfel nennen; folglich werden sie auch hier sich finden, und somit ist dies ein Apfel.“ Dass wir das Objekt in der That nicht wahrnehmen, sondern erschliessen, geht daraus hervor, dass wir uns täuschen können. Jener runde Gegenstand von rötlichgelber Farbe kann aus Wachs gemacht sein und ist also kein Apfel, und doch urteilen wir auf Grund der blossen Gesichtswahrnehmung: es ist ein Apfel. Die Wahrnehmung zeigt mithin in jedem konkreten Falle nur wenige Eigenschaften, niemals das Objekt; dieses als die ein-

heitliche Verbindungsursache aller einzelnen Eigenschaften ist reines im Wege des Kausalschlusses in uns entstehendes, innerliches Produkt unseres denkenden Verstandes. In sinnlicher Wahrnehmung gegeben ist uns in jedem Falle nur eine Vielheit verschiedener, durch verschiedene Nervenkanäle zum Gehirn geleiteter Empfindungen; die Verknüpfung der vielen zum einheitlichen Objekt, die Auffassung der vielen als Wirkungen einer Einheit wird erst in uns erzeugt. Nicht ein einziges Objekt also können wir aus unserem Empfindungsmaterial bilden, wenn nicht die Kausalsynthese eine apriorische Thathandlung unseres Bewusstseins wäre, welche durch die Einwirkungen der Sinneswahrnehmung wohl zur Aktualität angeregt, nicht aber durch dieselben erzeugt wird.

Von hier aus verstehen wir jetzt auch den ersten Beweis noch besser. Denn wenn überhaupt kein einziges Objekt ohne den instinktiven Schluss auf Grund der apriorischen Kausalsynthese entstehen kann, so erst recht nicht die Gesamtheit der Objekte, oder das, was wir unsere Welt nennen. Hier wird es klar, warum Friedrich Albert Langes Wort wahr ist, dass jedes Ding, sowohl jedes unserer Objekte als auch das Ding an sich, eine „Dichtung des Gemütes“ sei. Vom Objekte ist dies soeben gezeigt, denn es ist unser Produkt. Zeigen wir es also auch von dem „Ding an sich“. Alles, was wir kennen und erkennen, sind unsere Vorstellungen. Zogen wir von einer Kirsche alles ab, was unsere Vorstellung war — was blieb? Ein absolut Unvorstellbares, welches wohl das Ding an sich wäre. Für unsere Vorstellung war das Ding an sich in jedem Fall = Nichts. Warum aber setzen wir denn überhaupt ein Ding an sich? Das wird hier deutlich. Das Ding an sich setzen wir als hypothetische Ursache für die verschiedenen Empfindungen, welche wir haben. Der Gedanke des Dinges an sich entspringt also aus unserem Triebe des Ursachsetzens. Das dadurch gedanklich erzeugte und lediglich gedachte Ding an sich z. B. des Apfels nehmen wir nie wahr, weil wir immer nur einzelne subjektive Empfindungen wahrnehmen, das Ding an sich aber keine derselben, sondern die lediglich gedachte Ursache derselben ist. Das Ding an sich ist mithin die als ausser uns existierend gedachte Ursache oder, was dasselbe

sagt, hypostasierte Kausalität, d. h. die hypothetisch und ontologisch gesetzte Ursache für alle unsere verschiedenen Empfindungen. Das Ding an sich ist also auch eine „Dichtung des Gemütes", denn es ist die Grundkategorie unseres Denkens, die Kausalität, welche vermittelst des ontologischen Schlusses als ausser uns existierendes Wesen an sich gedacht wird. Die Existenz des Dinges an sich ist eben deshalb, weil nur erschlossen vermittelst des ontologischen Argumentes, auch ganz und gar problematisch, und doch werden wir mit innerer Gewalt immer wieder auf die Setzung desselben hingetrieben, eben weil wir psychisch gezwungen sind, für alles eine Ursache zu setzen. Aber in diesem Zwang liegt nur die Notwendigkeit, das Ding an sich zu setzen, es liegt nicht das geringste Material darin, welches uns befähigte, zu sagen, was das Ding an sich sei. Wo man über die lediglich problematische und rein psychologisch durch das Wesen unseres Vorstellens begründete Annahme der Existenz des Dinges an sich hinaus dazu übergeht, irgend etwas Positives über sein Wesen auszusagen, verlässt man den Boden des kritischen Empirismus, um in die Schwärmerei dogmatischer Metaphysik zurückzufallen. Das Ding an sich ist und bleibt also eine Dichtung unseres Gemütes, nur mit dem Unterschiede gegenüber allen anderen Dichtungen, dass sie mit psychischer Notwendigkeit aus jedem Menschengeist hervorgeht, die übrigen nicht. Denn wir können gar nicht anders, wir müssen zu unseren Empfindungen, also auch zu dem Inbegriff aller Empfindungen, unserer Welt, eine letzte Ursache annehmen, ohne doch apodiktisch sagen zu können, ob sie sei und was sie sei. Aus dieser Antinomie kommt unser Geist nicht heraus, denn sie ist in seinem Wesen begründet, da wir nicht das Ganze, sondern nur ein unendlich kleiner Teil sind, der immer nur einen unendlich kleinen Teil, nie das Ganze zu überschauen und zu erkennen vermag.

Vielleicht erschien es früher noch paradox, wenn wir sagten, die Dinge an sich seien für unser Erkennen Nichts, da unsere Wahrnehmung uns nie etwas von ihnen zeigen kann. Jetzt aber gewinnen wir sogar die Einsicht, dass das Ding an sich nur die durch ontologisches Denken vollzogene Hypostasierung einer subjektiven Grundfunktion unseres Geistes

ist, die allerdings, da wir nie von ihr loskommen können, insofern eine subjektive Denknotwendigkeit in sich enthält. Aber nur eine subjektive Denknotwendigkeit, womit also über eine objektiv-notwendige Existenz eines Dinges an sich nicht das mindeste ausgesagt ist. Gerade in diesem letzteren Satze liegt die Kritik alles, jede Grenze der Erkenntnismöglichkeit überschreitenden, metaphysischen Dogmatismus beschlossen. Wenn, kritisch betrachtet, das Ding an sich bloss ein notwendiger subjektiver Gedanke in uns ist — die dogmatische Metaphysik nimmt es für eine notwendige Existenz ausser uns; ja, noch mehr, sie giebt sogar genaue Beschreibungen von dem Wesen desselben. So kommen hier soviel Dichtungen zustande, als es derartige Metaphysiken giebt, aber keine notwendigen Dichtungen mehr, sondern individuell zufällige, die den Dichter befriedigen, aber nicht das Publikum. Wir sagen auf Grund einer aus unserem Geiste hervorgehenden subjektiven Notwendigkeit, aber eben deshalb nur menschlich-hypothetisch: Unserer Welt der Erscheinungen liegt eine Welt der Dinge an sich zu Grunde. Wir behaupten dies aber keineswegs mit objektiv-apodiktischer Notwendigkeit, weil wir damit das Gebiet der Erkenntnis sogleich wieder verliessen. Wir sind hier also nur befähigt zu einem subjektiv-notwendigen Glauben, der aber niemals ein absolut notwendiges Wissen ist, da kein, auch subjektiv und psychologisch noch so notwendiger und allgemeiner Glaube an etwas die objektive, ausserpsychische Realität dieses Etwas verbürgt.

Den Inhalt dieses zweiten Beweises fassen wir kurz noch einmal so zusammen: Keine einzige einzelne Vorstellung oder Objekt ist uns durch die sinnliche Empfindung als solche schon fertig gegeben. Die Sinnesempfindung giebt uns nur eine physiologische Vielheit. Die psychologische Einheitlichkeit stellen wir aus eigener, innerster Machtvollkommenheit her, indem wir der Vielheit eine einheitliche Ursache unterlegen, was wir nicht könnten, wenn nicht die Idee der Ursächlichkeit a priori in uns wäre.

Der dritte Beweis

ist der Beweis aus der Abstraktion. Hume zeigte, dass die Kausalidee sich weder aus der sinnlichen Wahrnehmung, noch aus der logischen Zergliederung abstrakter Begriffe ableiten lasse. Warum nicht aus der Sinneswahrnehmung, hat der vorgehende Beweis bereits dargelegt; der jetzige wird darthun, warum die Kausalidee nicht auf dem Wege der Abstraktion gebildet worden ist, noch gebildet werden kann. Wie jede sinnliche Wahrnehmungsvorstellung, so kommt nämlich auch jeder abstrakte Begriff erst durch Kausalsynthese zustande. Wenn aber alle Abstraktion erst durch Kausalität gemacht wird, so kann die Kausalität offenbar selbst nicht schon eine Abstraktion oder ein Abstraktum sein oder durch Abstrahieren gebildet werden. Der Schöpfer aller Dinge kann selbst kein Geschöpf sein; er ist Voraussetzung für alle Dinge, muss also selbst vor allen Dingen sein. Wenn also Kausalität Bedingung und Voraussetzung der Existenz aller abstrakten Begriffe ist, so kann sie selbst nicht Abstractum sein; sie ist vielmehr selbst in jedem Falle das Abstrahens. Dieser Beweis hat demnach zu zeigen, dass der Prozess der Abstraktion oder die Bildung der abstrakten Begriffe nur dadurch möglich wird, dass die Kausalsynthese die apriorische Funktion unseres Geistes ist.

Wie werden abstrakte Begriffe gebildet, z. B. der Begriff Baum? Da ist eine grosse Menge von Baumindividuen; jedes ist von dem anderen verschieden, und doch findet sich in allen Gleichartiges. Das erste also ist, dass wir die Verschiedenheit sowohl, als die Gleichartigkeit erkennen. Zu diesem Zwecke müssen wir sämtliche Bäume miteinander vergleichen. Nun ist aber jedes Vergleichen nur möglich im Wege eines fortgesetzten Schlussverfahrens. Denn wenn ich Dinge miteinander vergleiche, so überlege ich so: Dieses A ist gleich dem B; dieses B ist nicht gleich jenem C; mithin sind A und B einander gleich, C beiden ungleich. Vergleichen also heisst Schliessen. Dieses Schliessen beim Vergleichen geht oftmals mit solcher Schnelligkeit wie mit einem Blicke vor sich, dass wir uns das dabei angewendete logische Schlussverfahren vielfach gar nicht deutlich zum Bewusstsein bringen, und

doch liegt dasselbe allem Vergleichen ausnahmslos zu Grunde. Schliessen ist aber nichts anderes als das Setzen von Kausalbeziehungen, denn die Verbindung der Prämissen und des Schlusssatzes in jedem Syllogismus geht ja aus dem kausalen Verhältnis hervor, in welchem sie als Grund und Folge, Ursache und Wirkung zu einander stehen; der Schlusssatz, je nachdem seine Aussage bejahend oder verneinend lautet, sagt allemal aus, ob die Prämissen im Verhältnis von Ursache und Wirkung stehen oder nicht. Wir könnten also überhaupt nicht schliessen, wenn nicht die Kausalidee instinktiv unser Denken leitete. Schon aus diesem Gesichtspunkt ergiebt sich demnach, dass ohne die apriorische Kausalsynthese ein Abstraktionsprozess überhaupt unmöglich wäre.

Dies geht aber auch noch aus dem zweiten eigentümlichen Schritt hervor, der im Abstraktionsverfahren jenem ersten des schliessenden Vergleichens folgt. Durch Vergleichen ist gefunden, dass die Merkmale ABCD (z. B. Wurzel, Stamm etc.) diejenigen sind, welche sich als gleichartige in den einzelnen verglichenen und im übrigen verschiedenen Individuen (z. B. Bäumen) vorfinden. Diese gleichartigen Merkmale ABCD also sollen den Begriff ausmachen, d. h. die begriffliche Einheit bilden, denn jeder Begriff bildet ja doch die Einheit aller seiner Merkmale. Was wir nun im zweiten Beweise hinsichtlich der physiologischen Vielheit der sinnlichen Empfindungselemente ausführten, dass sie nämlich erst durch Kausalsynthese vereinheitlicht werden müssten, damit die Vorstellung oder das Objekt entstehe, dasselbe gilt auch hier von den durch Vergleichung gefundenen Begriffselementen: auch sie müssen zur Einheit zusammengefasst werden. Denn die Merkmale ABCD verhalten sich ja nicht beliebig, gleichgültig und beziehungslos zu einander, vielmehr sind sie solidarisch verbunden; wo das eine ist, da ist auch das andere; und wenn auch nur ein Merkmal nicht da wäre, würde der Begriff sogleich ein anderer von anderem Umfang und anderem Inhalt sein. So stehen die Merkmale in Wechselwirkung zu einander und bedingen sich gegenseitig. Das ist es doch, was wir bezwecken, wenn wir die verschiedenen Merkmale eines Begriffes eben in diesem Begriffe als in ihrem Einheitspunkte verbinden. Diese ursächliche

Aufeinanderbeziehung liegt aber nicht schon in den Merkmalen als solchen — wir machen sie vielmehr. Wir sagen: es ist ein und dasselbe begriffliche Wesen, dem diese Eigenschaften zukommen, d. h. also, wir fassen diese Merkmale als Wirkungen einer Ursache, wir supponieren ihnen die einheitliche Ursache, die gedachte Einheit, als in welcher eben der Begriff besteht. Jeder abstrakte Begriff enthält also die Idee, dass er Kausalität sei für all das einzelne, welches unter ihn fällt. Deshalb eben konnte Platon durch den ontologischen Schluss leicht die abstrakten Begriffe, welche bloss gedachte Kausalitäten sind, zu realen Weltkausalitäten erheben. Offenbar könnte nun diese Vereinheitlichung d. h. Ursächlichkeitsbeziehung der Merkmale zum Begriffe, welche wir ausführen, nicht zustande kommen, wenn nicht die Ursächlichkeitsidee vor aller Abstraktion schon in uns wäre. — Der Abstraktionsprozess beweist demnach bereits zweifach die Apriorität der Kausalsynthese, einerseits, insofern in ihm schliessendes Vergleichen, andererseits vereinheitlichende Ursächlichkeitsbeziehung stattfindet.

Aber auch noch in einer dritten Hinsicht setzt die Abstraktion die Kausalsynthese voraus. Abstrakte Begriffe können erst gebildet werden, wenn wir konkret-sinnliche Vorstellungen schon haben. Beweis zwei zeigte, dass jede konkret-sinnliche Vorstellung erst durch Kausalsynthese entsteht. Der Prozess der Vorstellungsbildung vom Konkreten zum Abstrakten geht demnach so vor sich: Das sinnliche Empfindungsmaterial (die physiologische Vielheit) wird durch Kausalsynthese zur einzelnen sinnlichen Vorstellung (dem Wahrnehmungsobjekt, der Einzelanschauung) vereinigt; auf Grund vieler solcher sinnlichen Einzelvorstellungen bildet Kausalsynthese weiter die abstrakten Begriffe. Also Kausalsynthese verknüpft das sinnliche Empfindungsmaterial zu sinnlichen Vorstellungen (Anschauungen) und bildet somit und beherrscht unsere ganze Anschauungswelt und ist also überall in derselben. Unsere sinnliche Welt d. h. der Inbegriff aller unserer sinnlichen Vorstellungen ist also nichts anderes als durch Kausalsynthese verknüpftes Empfindungsmaterial. — Kausalsynthese verknüpft weiter die durch Vergleichung aus den sinnlichen Anschauungen gewonnenen

gleichen Elemente zu abstrakten Begriffen und bildet somit und beherrscht unsere gesamte Gedankenwelt und ist überall in derselben.

Eben deshalb aber ist Kausalsynthese weder eine Sinneswahrnehmung (wenn auch in jeder Sinneswahrnehmung), noch durch Sinneswahrnehmung, noch ist Kausalsynthese ein abstrakter Begriff (wenn auch in jedem abstrakten Begriff), noch durch begriffliche Abstraktion. Kausalsynthese ist vielmehr vor aller Sinneswahrnehmung und Abstraktion, da sie beide erst bewirkt und möglich macht. So wird es denn klar, dass Kausalsynthese kein Passives in uns ist, sondern das eigentlich aktiv Handelnde und Wirkende unseres Intellekts, seine Thathandlung, seine Funktionsform d. h. alle Thätigkeit und Bethätigung unseres Intellekts besteht in kausaler Verknüpfung des Empfindungs- oder Vorstellungsmaterials, welches ihm zur Bearbeitung vorliegt. Die Kausalsynthese als die Thätigkeitsform unseres Intellekts ist also nichts, was dieser erst aus und durch Erfahrung gewinnt, sondern was vor aller Erfahrung a priori in ihm ist, deshalb aber auch in aller seiner Erfahrung sich geltend macht und zu finden ist. Wenn dem so ist, so ist damit die absolute Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Kausalverknüpfung für die menschliche Weltauffassung (insofern allerdings ihre nur relative Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit) erklärt und bewiesen; denn es leuchtet nunmehr deutlich ein, warum Hume die Entstehung der Kausalidee weder durch sinnliche Wahrnehmung noch durch logische Begriffsanalyse erklären konnte. Eben dieses Scheitern der Versuche Humes benutzen wir jetzt in dem vierten Beweise zu einer neuen Begründung der Lehre von der Apriorität der Kausalsynthese.

Der vierte Beweis

ist der Beweis aus Humes skeptischen Einwürfen. Aus der sinnlichen Wahrnehmung konnte nach Hume der von den Menschen für notwendig und allgemeingültig gehaltene Satz, dass alles seine Ursache habe, nicht abgeleitet und bewiesen werden, denn die sinnliche Wahrnehmung zeigt gar kein propter hoc, sondern in allen Fällen nur ein post hoc. Aus logischer Begriffszergliederung

gewinnen wir auch keine überzeugende Einsicht von der Notwendigkeit jenes Satzes, weil in jedem Kausalverhältnis zwei grundverschiedene Vorstellungen verknüpft werden, deren eine durch Analyse aus der andern nicht abgeleitet werden kann, da sie in dieser nicht enthalten ist. Einen dritten Weg zur Erklärung der notwendigen Geltung der Kausalidee sah Hume nicht, und so gab er dieselbe für einen blossen Gewohnheitsglauben aus, womit dem Skeptizismus Thor und Thür geöffnet war. Gleichwohl erschütterte Hume die Überzeugung von der Wahrheit der Kausalidee nicht im geringsten; sie blieb fest stehen, weil ihre Wurzeln in einem ganz andern Boden wuchsen, als welchen Hume umgewühlt hatte. Dass die Kausalsynthese Fundamentalfunktion unseres Geistes sein könnte, daran hatte Hume gar nicht gedacht. Nun aber verwenden wir Humes Skeptizismen geradezu als einen neuen Beweis für die Apriorität der Kausalidee, indem wir sagen: Zweierlei hat Hume wirklich bewiesen, dass nämlich Kausalität weder aus sinnlicher Wahrnehmung, noch aus logischer Begriffszergliederung stammt; so muss sie die apriorische Potenz unseres Geistes sein, denn eine vierte Möglichkeit giebt es in der That nicht mehr. Aus der Unmöglichkeit einer andern Erklärung ergiebt sich somit die Notwendigkeit der Kantischen Theorie, das ist der nervus probandi in diesem Beweise. Der Kantische Weg ist der einzige, der nach Hume noch offen steht. Nun ist auch klar, warum die Wahrnehmung nur ein post hoc giebt. Das propter hoc fügen wir in jedem Fall hinzu; wir sind es, die Blitz und Donner in ursächliche Verbindung setzen; die Sinneswahrnehmung zeigt immer nur zeitliche Succession. Nun ist ferner klar, warum Kausalität nicht aus begrifflichem Denken erzeugt wird, denn Kausalität erzeugt erst alles begriffliche Denken; und so wird denn Hume wider Willen zum Eideshelfer für die Apriorität der Kausalsynthese und damit für ihre aus der tiefsten Organisation des Menschengeistes stammende notwendige Allgemeingültigkeit, welche über der Nichtigkeit und Windigkeit eines blossen Gewohnheitsglaubens völlig erhaben ist.

Der fünfte Beweis

ist der Beweis aus der produktiven Einbildungskraft. Wir besitzen die Fähigkeit, unsere Vorstellungen und ihre Elemente beliebig zu verbinden und zu trennen. Wir können uns den Kopf eines Menschen mit dem Leibe einer Schlange, dem Schwanze eines Fisches und den Flügeln eines Vogels verbunden vorstellen, wir können uns Centauren und Sphinxe in unserer Phantasie erdichten. Dies Vermögen nennen wir die produktive Einbildungskraft und unterscheiden sie von der reproduktiven, welche nichts anderes ist, als die Wiedererinnerung dessen, was wir einmal erfahren haben, in derselben unveränderten Form, wie wir es erfahren haben. Wenn die reproduktive Einbildungskraft aus den Wahrnehmungseindrücken nichts Neues bildet, so kombiniert dagegen die produktive die sinnlichen Wahrnehmungen und ihre Elemente und ebenso die Begriffe in ganz neuer Weise zu ganz neuen Kompositionen. Die produktive Einbildungskraft ist daher der Grundquell alles geistigen Hervorbringens und Schaffens, auf welchem Gebiete es sei. Ob Hans Sachs einen neuen, vollendet sitzenden Schuh oder ein schön Gedicht hervorbringe; ob es sich bei einem Mathematiker um ein neues Problem oder bei einem Industriellen um neue Geschäftsunternehmungen handele — bei ihnen allen arbeitet die produktive Phantasie, und aller Erfolg in Wissenschaft, Kunst und praktischem Leben hängt von der Regsamkeit derselben ab, die uns in ihren Steigerungen als Talent und Genie entgegentritt.

Wenn wir nun die Thätigkeit der produktiven Einbildungskraft genauer untersuchen, so finden wir, dass all ihr Schaffen und Handeln darin besteht, Kausalbeziehungen zu setzen. Soll der Schuh genau passen, so muss Hans Sachs jeden Teil desselben in genaueste Wechselwirkung zu dem entsprechenden Teile des Fusses bringen: der komponierende Schuster also stellt Kausalbeziehungen in Leder her. Nichts anderes als neue Kausalzusammenhänge in Raum- und Zahlgrössen sucht der schaffende Mathematiker. Beim Malen eines Bildes wird der Künstler in allen seinen Ausführungen von Kausalbeziehungen beherrscht: alle Einzelheiten des

Bildes müssen in genauer Kausalbeziehung zu der darzustellenden Idee stehen; sie müssen sich wieder untereinander in genauer und natürlicher Wechselwirkung befinden; eines bestimmt im Bilde Gestalt und Lage des anderen, und nicht kann jedes beliebig überall seinen Platz haben, noch jede beliebige Form annehmen. Die gesamte Ästhetik enthält nichts anderes als die bewusst gemachten Kausalbeziehungen, welche in der Kunst herrschen. Ursache und Wirkung, Grund und Folge sind es, welche der Kaufmann bei jedem neuen Geschäft, der Politiker bei jedem neuen diplomatischen Schachzug erwägt. Kausalsynthese ist also die Form, in welcher alle schöpferische Thätigkeit unseres Geistes, die produktive Einbildungskraft, sich darstellt.

Angenommen nun, wir hätten diese in all ihrem Thun kausal verfahrende produktive Einbildungskraft nicht in uns, wie würde sich dann unser Geistesleben gestalten müssen? Wir könnten dann alle Erscheinungen genau nur in der festen Ordnung auffassen, in welcher wir sie wahrgenommen hätten. Wenn diese Ordnung Kausalordnung wäre, so läge diese letztere dann nicht mehr in uns, sondern in den Erscheinungen, welche uns zwängen, sie immer und immer genau nur in derselben Form und Reihenfolge vorzustellen, in welcher sie sich uns in der Wahrnehmung dargestellt hatten. Dann wären diese Erscheinungen in vollstem Masse und ohne Ausnahme die allein aktiven Beherrscher unseres Geistes und dieser letztere wirklich nichts anderes, als die passive tabula rasa Lockes, in welche alle Erscheinungen sich in ihrer unabänderlichen Verknüpfung hineingrüben, und eine spontane, von dem Geiste selbst ausgehende Verknüpfung wäre ganz unmöglich. Dann wäre also unsere Einbildungskraft nur reproduktiv, und wir könnten niemals in subjektiv-geistiger Freiheit von der Form und Ordnung abweichen, in welcher sich uns die Erscheinungen ein für allemal eingraviert hätten. Die Erscheinungen wären dann überhaupt nicht Produkte unseres Geistes; sie produzierten vielmehr unseren Geist; man müsste sie dann in Wahrheit Dinge an sich nennen, die sich in unserem Geiste nur wie in einem toten Spiegel abbildeten. Aber in Wahrheit ist doch unser Geist ein lebendiger, verändernder und gestaltender Spiegel; er hat produktive Einbildungs-

kraft, er hat Spontaneität, und die Form dieser seiner Spontaneität ist, wie oben gezeigt, die Kausalsynthese; mithin ist auch diese ein spontanes in und aus uns, und die Existenz der produktiven Einbildungskraft beweist somit den apriorischen Charakter der Kausalität. Und dies leuchtet noch deutlicher ein wenn wir jetzt zu

dem sechsten Beweise,

dem Beweise aus dem Irrtum, übergehen, insofern nämlich der Irrtum ohne die produktive Einbildungskraft und ohne apriorische Kausalsynthese überhaupt unmöglich wäre. Vermittelst der produktiven Einbildungskraft können wir mit unseren Vorstellungen und ihren Elementen frei schalten und walten. Besässen wir aber diese Freiheit der Phantasie nicht, so müssten wir alle Vorstellungen genau in derselben Ordnung reproduzieren, wie wir sie ursprünglich empfangen hätten. In diesem letzteren Falle wäre ein Irrtum offenbar gar nicht möglich. Aber es ist Thatsache, dass wir irren Was heisst denn Irrtum? Betrachten wir, um das punctum saliens richtig zu treffen, einige Beispiele. Als Apache-Indianer zum ersten Mal grüne Bronzepfeilspitzen erblickten, erklärten sie sich die grüne Farbe durch die Annahme, dass das Eisen derselben beim Schmelzen mit grünen Blättern versetzt sei. Im südwestlichen Europa, besonders in Spanien, beobachtet man von Zeit zu Zeit das Phänomen des sogenannten Blutregens. Ein feiner, rötlicher Staub fällt aus der Luft zur Erde nieder. Das Volk erklärte sich die rötliche Farbe durch eine Verbindung des Staubes mit Blut, nannte die Erscheinung Blutregen und verknüpfte eine Fülle abergläubischer Vorstellungen damit. Man entdeckte endlich, dass die Niederschläge durch den aus der Sahara herübergetriebenen Wüstensand veranlasst würden. Als Neger an der afrikanischen Küste zum ersten Mal europäische Segelschiffe sahen, hielten sie diese dahinschwimmenden Wunder für gewaltige Vögel, die aus den Wolken aufs Meer herabgestiegen seien. Was ist nun an diesen drei Irrtümern das logisch und psychologisch Wesentliche? Ein jeder Irrtum besteht darin, dass von einem Bewusstsein zwei oder mehrere

Vorstellungen aufeinander kausal bezogen werden, welche ein anderes Bewusstsein nicht in diese kausale Beziehung setzt. Jene Indianer, welche von der Bereitung der Bronze keine Ahnung hatten, bezogen somit die grüne Farbe als Wirkung auf grüne Blätter als Ursache. So verknüpften die Neger die Vorstellung der Segelschiffe kausal mit der von Wolkenvögeln; so wurde die rote Farbe des Staubes als Wirkung auf Blut als ihre Ursache bezogen.

Wenn demnach der Irrtum darin besteht, dass ein Bewusstsein Vorstellungen in kausale Verbindung setzt, die ein anderes nicht in diese Beziehung bringt, so ist es klar, dass, je weniger Vorstellungen einem Bewusstsein zu Gebote stehen, und je weniger Vorstellungen es deshalb in Verbindung zu setzen vermag, es auf diese seine wenigen Vorstellungen alles Mögliche beziehen oder, was dasselbe sagt, es aus diesen wenigen Vorstellungen alles Mögliche erklären wird, also auch das, was in Wahrheit ganz und gar nicht mit diesen Vorstellungen in Verbindung steht. Ein Bewusstsein von solch engem Horizonte muss also dem Irrtum in höherem Grade unterliegen, als ein Bewusstsein, dem eine reichere Fülle von Vorstellungen, also auch eine grössere Möglichkeit, kausale Beziehungen herzustellen, innewohnt; und allein das Bewusstsein würde die Anlage haben, von allem Irrtum frei zu sein, welches alle überhaupt möglichen Vorstellungen in sich trüge und dazu die Fähigkeit besässe, ihre richtigen Kausalbeziehungen zu entdecken. Das menschliche Bewusstsein ist dies sicherlich nicht. Mit dem Wachsen der Zahl der Vorstellungen wächst auch die Möglichkeit, mehr kausale Beziehungen herzustellen, und nimmt also die Gefahr des Irrens ab. Mit dem Eintreten neuer Vorstellungen in den menschlichen Geist werden deshalb auch stets viele früheren Irrtümer als solche erkannt und verbessert, und jeder grosse Fortschritt der Wissenschaft und Kultur kommt durch das Erscheinen bis dahin unbekannter Vorstellungen zustande. Da einem Bewusstsein von engem Horizonte die vielen erklärenden Vorstellungen fehlen, so ist es auch um so tiefer in Irrtum befangen, wodurch sich z. B. aller Aberglaube erläutert, der in dem Masse grösser, als das Bewusstsein an Vorstellungen ärmer ist. Aller Aberglaube setzt Vorstellungen in kausale Verbindung, die ein erweitertes Bewusstsein nicht mehr in dieser Weise

verknüpft, und aus diesem geistigen Prozess erklären sich alle die niedrigen Religionsformen, welche man unter dem Gesamtnamen des Fetischismus*) begreift. An der afrikanischen Küste strandete ein Schiff. Der eiserne Anker, ein von den umwohnenden Negern noch nicht gesehenes Ding, lag am Ufer. Alles eilte herbei, ihn zu betrachten. Ein Neger schlug von dem Anker ein Stück Eisen ab und starb am folgenden Tage. Seitdem verehrten die Neger den Anker als ihren Fetisch; denn es war deutlich, dass der durch das Abschlagen beleidigte Anker dadurch seine göttliche Natur bekundet hatte, dass er jenen Neger aus Rache tötete. Als bei Jakuten, gerade zu der Zeit, als sie zum ersten Mal ein Kamel sahen, eine Pockenepidemie ausbrach, erklärten sie das Tier für den göttlichen Urheber der Krankheit und brachten ihm Opfer. Überall treffen wir hier auf eine ursächliche Beziehung von Vorstellungen, welche von einem erweiterten Bewusstsein nicht in dieses Verhältnis gesetzt werden.

Aus alledem ergiebt sich nun folgender Schluss, auf den es uns hier allein ankommt: Wäre nicht die Kausalsynthese eine oder, besser gesagt, die spontane, apriorische Thätigkeitsform unseres Geistes, so könnten wir unsere Vorstellungen nicht frei und beliebig in Kausalbeziehung setzen, so könnten wir damit also auch nicht irren. Die Existenz des Irrtums liefert uns also einen sicheren Beweis für die Apriorität der Kausalsynthese in uns.

An diesen Beweis aus dem Irrtum schliesst sich in passender Weise sogleich an

der siebente Beweis

aus der Unbezweifelbarkeit der Kausalität. Wir hören nicht auf zu irren. Aus der Wiederholung der Erfahrung, dass man sich irrte, entsteht das Zweifeln. Man zweifelt erst von da an, wo man erkannt hat, wie sehr man dem Irrtum unterliegt. Wogegen richtet sich nun in jedem Falle der Zweifel? Gegen die Kausalbeziehung von Vorstellungen überhaupt oder nur dagegen,

*) Vgl. mein Buch: Der Fetischismus. Ein Beitrag zur Anthropologie und Religionsgeschichte. Leipzig 1879. Drittes Kapitel.

dass gerade diese oder jene zwei oder mehrere Vorstellungen in kausale Verbindung gesetzt werden? Aristoteles erklärte die Erdbeben durch im Innern der Erde tobende Winde. Gegen diese Erklärung richtet sich unser Zweifel; aber er richtet sich offenbar nur gegen die Kausalverknüpfung: Erdbeben — Winde, nicht aber gegen jede Kausalbeziehung überhaupt. Winde sind nicht die Ursachen des Erdbebens, sagen wir; eine Ursache aber müssen die Erdbeben haben. Der Zweifel wendet sich also in jedem Falle nur gegen die besondere Verknüpfung zweier oder mehrerer bestimmter Vorstellungen, nicht etwa gegen die Kausalidee selbst. Dass eine Ursache sein müsse, dies steht uns über jedem Zweifel fest.

Woher denn aber diese durch nichts zu erschütternde Überzeugung, dass eine Ursache in jedem Falle vorhanden sein müsse, selbst wenn alles, was wir fanden, sich nicht als Ursache erwies und wir uns tausendfach dem Irrtum verfallen sahen? Dass wir die Richtigkeit der Kausalidee selbst nie bezweifeln, sie nicht bezweifeln können, sie stets aufrecht erhalten müssen, kann eben nur daher kommen, dass in der Organisation unseres Geistes selbst ein unwiderstehlicher Zwang liegt, der uns nötigt, in jedem Falle ursächlich zu denken, selbst wenn wir uns hinsichtlich einer besonderen Ursache fortgesetzt im Irrtum befanden; der es bewirkt, dass unser Bewusstsein von der Kausalidee so wenig abstehen kann, wie das Auge vom Sehen oder das Ohr vom Hören, eben weil Kausalität die apriorische und spontane Funktion alles Geisteslebens ist. So beweist denn die absolute Unbezweifelbarkeit der Kausalsynthese ihre apriorische Natur.

Es ist wesentlich der Inhalt dieses Beweises, den Helmholtz folgendermassen ausspricht: „Endlich“, sagt er im weiteren Verlaufe der schon oben citierten Stelle, „trägt das Kausalgesetz den Charakter eines rein logischen Gesetzes auch wesentlich darin an sich, dass die aus ihm gezogenen Folgerungen nicht die wirkliche Erfahrung betreffen, sondern deren Verständnis, und dass es deshalb durch keine mögliche Erfahrung je widerlegt werden kann. Denn wenn wir irgendwo in der Anwendung des Kausalgesetzes scheitern, so schliessen wir daraus nicht, dass es falsch sei, sondern

nur, dass wir den Komplex der bei der betreffenden Erscheinung mitwirkenden Ursachen noch nicht vollständig kennen."

Aber ist denn die Kausalidee wirklich so absolut unbezweifelbar? Ist sie denn nicht von Hume in ihrer Geltung wirklich angezweifelt worden? Gerade Hume bewies im Verlauf seiner Zweifel gegen die Kausalität ihre Unbezweifelbarkeit. Denn nachdem Hume den Inhalt der Kausalidee für einen blossen Glauben erklärt hatte; nachdem er es als unmöglich ausgegeben, für irgend etwas mit Sicherheit eine Ursache zu setzen, was hätte er konsequenterweise thun müssen? Er hätte es von sich weisen müssen, überhaupt noch irgendwie und irgendwo nach Kausalzusammenhängen zu forschen. Was thut er aber in Wirklichkeit? Er stellt die Frage: Was ist denn die Ursache, dass wir jenen Glauben an die Kausalität hegen, obgleich wir keinen Grund haben, ihn zu hegen? In dem Augenblicke also, wo Hume reine Bahn mit aller Ursächlichkeit macht, packt die Ursächlichkeit ihn beim Schopfe und zwingt ihn, nach der Ursache der Nichtigkeit der Ursächlichkeitsvorstellung zu fragen. Triftiger konnte Hume in seinem Zweifel gegen die Kausalität ihre Unbezweifelbarkeit in der That nicht beweisen.

Den achten Beweis

nennen wir den Beweis aus der Unbeweisbarkeit der Kausalität. An der Kausalidee stellt sich uns die höchst seltsame Erscheinung entgegen, dass wir sie absolut nicht bezweifeln und doch auch absolut nicht beweisen können. Wenn wir sonst irgend etwas nicht beweisen können, so verfällt es unserer Skepsis. Hier aber ist die Unbeweisbarkeit mit der Unbezweifelbarkeit untrennbar verknüpft. Wir könnten den Satz: alles hat seine Ursache, — in welchem sich die Kausalidee ausdrückt, überhaupt auf den zwei möglichen Wegen beweisen, dem induktiven und dem deduktiven.

Versuchen wir ihn durch die Zahl der vielen Fälle induktiv zu beweisen. In vielen Millionen Fällen, die uns bekannt geworden sind, hat sich uns, sagen wir, jede Veränderung als aus einer Ursache hervorgehend erwiesen. Mithin hat alles seine Ursache.

Sind dann aber viele Millionen Fälle alles? Alle Fälle können wir durch keine noch so weit reichende Induktion umspannen. Auch Helmholtz erklärt deshalb besonders den englischen Philosophen, wie J. St. Mill, gegenüber, „dass es mit dem empirischen Beweise des Gesetzes vom zureichenden Grunde äusserst misslich aussieht. Denn die Zahl der Fälle, wo wir den kausalen Zusammenhang von Naturprozessen vollständig glauben nachweisen zu können, ist verhältnismässig gering gegen die Zahl derjenigen, wo wir dazu durchaus noch nicht imstande sind.“

Versuchen wir den deduktiven Weg. Etwas deduzieren heisst es aus seinen Ursachen ableiten. Will ich den Satz: alles hat seine Ursache, deduktiv beweisen, so muss ich ihn also aus seiner Ursache ableiten; so muss ich aber doch schon voraussetzen, dass er eine Ursache hat. Der deduktive Beweis ist also nur möglich unter der Voraussetzung, dass der Satz: alles hat seine Ursache — eine Ursache hat. Das eben, dass alles und somit auch dieser Satz seine Ursache habe, soll ich aber erst beweisen. Was ich also erst beweisen soll, muss ich als wahr schon voraussetzen, sonst kann ich überhaupt nicht beweisen. Mögen wir es anfangen, wie wir wollen — der Versuch eines deduktiven Beweises führt uns allemal in einen Zirkel hinein, in welchem das zu Beweisende schon als bewiesen vorausgesetzt werden muss.

Der Inhalt der Kausalsynthese ist also weder induktiv, noch deduktiv beweisbar; er ist überhaupt nicht beweisbar, weil er alles Beweisen erst ermöglicht oder aller Beweismöglichkeit zu Grunde liegt. Was aber in Beziehung auf alles Beweisen a priori ist, kann selbst nicht ein a posteriori Bewiesenes oder Beweisbares sein. Und trotz alledem steht Kausalität als Fundament unseres Erkennens uns unzweifelhaft fest. Woher diese eigentümliche und scheinbar widerspruchsvolle Natur stammt, leuchtet nun ein: Der Kausalsatz ist für uns unbezweifelbare Wahrheit, denn er ist Grundfunktion unseres Intellektes, und er ist absolut unbeweisbar, denn er ist selbst die erste Voraussetzung eines jeden, überhaupt möglichen Beweises.

Der neunte Beweis

ist der psychopathische Beweis. Er stützt sich auf eine Erscheinung, welche wir in den verschiedenen Zuständen des Irrsinns hinsichtlich der Kausalsynthese beobachten. So sehr nämlich in irgend einer Phase des Irrsinns auch der Vorstellungsinhalt des verrückten Geistes von dem des gesunden abweichen mag, die intellektuelle Form, in welcher der abnorme Inhalt auftritt, ist in jedem Falle eine kausalsynthetische. Jede noch so korrupte und scheinbar ex abrupto auftretende Vorstellung ist in dem erkrankten Geiste ebenso vollständig kausal bedingt wie im gesunden Gehirne. Ich will dabei ganz absehen von den Zuständen der Melancholie und des Wahnsinns, in welchen die regelrechtesten und durch ihre scharfsinnige Konsequenz manchmal überraschendsten logischen Schlussfolgerungen auftreten; wobei nur die erste Prämisse falsch ist, während alles folgende daraus in fehlerloser Kausalverknüpfung abgeleitet wird. Aber selbst im erworbenen Blödsinn, wo der Vorstellungsstrom bis auf wenige kümmerliche Vorstellungstropfen versiegt ist, treten diese wenigen Vorstellungen doch immer noch in kausaler Verknüpfung auf. Die Kausalsynthese fehlt sogar auf dem Gipfel der Raserei nicht, wo im höchsten Wutausbruch von zusammenhängenden Gedankenreihen keine Rede mehr ist, sondern nur noch scheinbar chaotische Vorstellungsfetzen in lauter vereinzelten, mit ungeheurer Schnelligkeit ausgestossenen Wörtern sich Luft machen. Alle diese vereinzelten Wörter, welche wie Steine aus einem speienden Vulkan herausfliegen, zeigen dennoch unter sich eine feste kausale Verbindung. Die kausale Verknüpfung besteht vielfach nur im Gleichklang des Reimes. Der Rasende schreit: Luft! und gleich darauf: Duft, Schuft, Gruft! Gruft führt z. B. in der kausalen Ideenassoziation auf Sterben. Liegt hierin eine innerlichere Kausalverknüpfung vor, so schliesst sich an dieses Sterben nun wieder bloss im Reimklang an: Erben. Erben führt auf Erbsen, dies auf Linsen, Bohnen u. s. w. So unsinnig auch das Ganze ist, die innere Kausalsynthese fehlt auch hier nicht, und ohne kausalsynthetische Verknüpfung kommt selbst dieses Chaos nicht zustande; auch

hier bleibt sie „der ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht.“ Die Kausalsynthese ist also im Bewusstsein unter keinen Umständen zu vernichten, es müsste denn das Bewusstsein selbst völlig vernichtet werden.

Der zehnte Beweis

ist der anatomisch-physiologische. Der psychopathische Beweis bringt uns nämlich auf eine erkenntnis-theoretische Hypothese physiologischer Art (ich betone ausdrücklich: Hypothese), die wenigstens den Vorzug hätte, von anatomischer und physiologischer Seite uns in hohem Masse anschaulich zu machen, warum wir etwa durch unsere Organisation genötigt sind, alle Empfindungselemente und Vorstellungen fortgesetzt causaliter zu verknüpfen. Die Bauelemente des Gehirns sind in allen seinen Teilen Nervenzellen und Leitungsfasern. Zwei durch eine Leitungsfaser verknüpfte Zellen müsste wenigstens das denkbar geringst entwickelte Gehirn (wenn wir diesen Ausdruck hierbei überhaupt anwenden dürfen) als kombinierender Denkapparat besitzen. Es ist bekannt genug, dass in unserem Gehirn sich viele Billionen von Zellen befinden, die sämtlich direkt oder indirekt durch Leitungsfasern mit einander in Verbindung stehen. Die physiologische Psychologie huldigt nun der Vorstellung, dass jede Zelle einem Empfindungselement entspricht. Viele Empfindungselemente in ihrer Vereinigung erst bilden eine Gesamtvorstellung oder ein Objekt, z. B. das Objekt Apfel, wie Beweis 2 zeigte. So würde also, physiologisch gesprochen, erst eine Anzahl von Gehirnzellen in ihrer Verbindung durch Leitungsfasern die Gesamtvorstellung z. B. des Apfels darstellen können. Eine solche einheitlich verbundene Gruppe von (psychologisch geredet) Empfindungselementen oder (physiologisch gesprochen) Gehirnzellen kann nun mit einer anderen ganzen Gruppe durch Leitungsfasern wiederum in Verbindung treten, z. B. die Gruppe des Apfels mit der Gruppe des Baumes; und sofort alle einzelnen Gruppen mit- und untereinander. So würde denn der ganze psychologisch-logische Denkprozess sich physiologisch-mechanisch als ein fortwährendes Sichverbinden und Trennen der Gehirnzellen (dem physiologischen Substrat der Empfindungselemente) und ganzer Gehirnzellengruppen

(dem physiologischen Substrat der Gesamtvorstellungen oder Objekte) darstellen, denn dass wir im Gehirnbaue nicht ein Starres und Festes, vielmehr in sich fortgesetzt in Bewegung Befindliches vor uns haben; dass die Leitungsfasern als Fortsätze des Protoplasmas der Zellen je nachdem abreissen (das Vergessen) oder wieder anschiessen (das Erinnern) oder ganz neue Verbindungen eingehen (produktive Einbildungskraft); dass mithin die Zellentrennung und -Verbindung das physiologische Korrelat zu den psychologischen Erscheinungen unserer Vorstellungs- und Gedankenbewegung, die ja auch in Trennung und Verbindung besteht, bildet — darüber kann wohl (selbst von einem teleologischen Standpunkte aus betrachtet, da doch alle diese Zellen und ihre Verbindungsfasern einen Zweck im Organismus haben müssen und das Gehirn Denkapparat ist) kein Zweifel obwalten. Die eigentliche Bewegungsform in diesem ganzen physiologischen Prozess ist also Herstellung von Verbindungen zwischen Zellen, beziehentlich Aufhebung dieser Verbindungen. Wenn nun je eine Zelle die physiologische Erscheinung eines psychischen Empfindungselementes darstellte, so wäre jene physiologische Verbindung und Trennung von Nervenzellen das Korrelat zu dem psychologischen Verbindungs- und Trennungsprozess zwischen Empfindungselementen, Vorstellungen und Vorstellungsgruppen. So würde mithin der Bau des physiologischen Apparats und sein Bewegungsleben der Form des psychischen Bewegungslebens der Vorstellungen genau kongruent sein. Äusserliche physiologische Verbindung und Trennung dort wäre innerliche psychologische Kausalsynthese bezw. deren Aufhebung hier. Wir sagen nicht, dass dieser Gehirnbau und diese Gehirnzellenbewegung die psychischen Vorgänge der Kausalsynthese erzeugten, was eine materialistische Erklärung wäre; es könnte ja auch umgekehrt sein, dass die psychischen Kräfte sich diesen Apparat erzeugt hätten, was einer spiritualistischen Ansicht nahe käme. Halten wir uns hier auf der Grundlage des kritischen Monismus auch völlig fern von jedem über das erfahrungsmässig Gegebene hinausgehenden Theorem, so muss doch die Übereinstimmung zwischen dem Bau und der Bewegung des Gehirnmechanismus mit der Form der psychischen Vorstellungsbewegung, insofern dieselbe Kausal-

synthese ist, mindestens in hohem Grade überraschen; und der Physiologe würde die Allgemeingültigkeit und die Apriorität der Kausalsynthese auf seine Weise behaupten und erklären können, indem er sagte: „Wir Menschen müssen alle Empfindungselemente bezw. Vorstellungen und Vorstellungsgruppen fortgesetzt in Zusammenhang bringen, da unser Gehirnbau nur diese Form des Vorstellungslebens zulässt; was physiologisch mechanisch-notwendige Gehirnzellenverknüpfung ist, heisst psychologisch erkenntnistheoretisch-notwendige Kausalsynthese. Die Funktionsform des Gehirns steht somit in genauem Parallelismus zu der Funktionsform des Geistes und umgekehrt.“ Darin erwüchse uns also eine Art anatomisch-physiologischen Beweises für die Apriorität der Kausalität, den wir deshalb auch als solchen der Erwägung anheim geben wollen.

Von hier aus fällt auch noch ein helleres Licht auf die im dritten Kapitel erwähnte Hypothese darwinistischer Philosophen über die allmähliche Entwicklung der apriorischen Kräfte. Jene meinten dass wir Menschen zwar jetzt genötigt seien, alles im kausalen Zusammenhange zu betrachten, dass aber diese geistige Eigenschaft erst mit dem Fortschritte der Gehirnentwicklung in der gesamten Tierreihe entstanden sei. Je tiefer wir nämlich in der Stufenleiter tierischer Wesen abwärts steigen, umsoweniger und um so geringere Verknüpfungen zwischen den einzelnen Gehirnteilen im Vergleich mit der allseitigen Verbindung im Menschengehirn treffen wir. Dies würde also das physiologische Korrelat zu der psychologischen Thatsache des geringeren Vorstellungs- und Denkvermögens der Tiere sein, und wir würden da, wo von einem eigentlichen Gehirne überhaupt keine Spur mehr ist, sondern nur noch wenige Ganglienknoten miteinander in Verbindung stehen, zwar immer noch die primitive Ähnlichkeit mit dem menschlichen Vorstellungsmechanismus erkennen können und die Möglichkeit einer Kausalsynthese auch dort, also auch die Möglichkeit einer Fortentwicklung selbst bis zum menschlichen Geiste hinauf anerkennen müssen, ohne dass jedoch, wie schon im dritten Kapitel bemerkt, die geringste Möglichkeit vorläge, einen strikten empirischen Beweis für die Wirklichkeit einer solchen Entwicklung zu erbringen.

Man könnte sich auch versucht fühlen, die Kausalsynthese als Grundfunktion unseres Geistes auf allgemeinste Naturgesetze zurückzuführen. Man könnte etwa annehmen, dass dieselbe Kraft der Gravitation, welche durch Anziehung und Abstossung die Gestirne im Zusammenhang erhält, auch unsere Gehirnzellen in Verbindung setzte und trennte. Mit einer solchen Hypothese könnte man immer noch weit vom Materialismus entfernt sein; denn was Gravitation ihrem Wesen nach (dem Dinge an sich nach) ist, wissen wir ebensowenig, wie was unsere geistigen Kräfte an sich sind. Was wir geistige Funktion in uns die — Kausalsynthese — nennen, dasselbe könnte auch geistige Funktion im Universum sein, welche Himmelskörper zu Weltsystemen wie organische Zellen zu Pflanzen und Tieren, wie Nervenzellen zu Gehirnen, und Empfindungselemente zu Vorstellungen, Vorstellungen zu Gedankensystemen verbände. Mit dieser schwärmerischen Kombination haben wir aber das Gebiet des kritischen Wissens schon längst verlassen.

2. Ergebnis: In unserer gesamten Natur herrscht überall die Kausalität.

Kausalsynthese ist die Grundfunktion unseres Geistes, in welcher als seiner Thätigkeit er sein Wesen der Form nach ausspricht; was dagegen der Geist an sich oder das Ding an sich des Geistes sei, ist uns unbekannt. Wir wissen nur, dass die Form, in welcher er in allem Empfindungs- und Vorstellungsinhalt wirkt, das ist, was wir Kausalsynthese nennen. Die Kausalsynthese stammt also aus der innersten Natur unseres psychophysischen Wesens und ist somit die völlig primäre Funktion des Subjekts und nicht erst durch irgendwelche sekundäre Wahrnehmung oder Erfahrung erzeugt, welche durch jene Kausalsynthese überhaupt erst möglich gemacht werden. In aller unserer Vorstellungsbildung ist also Kausalsynthese das subjektive apriorische Element, das aus unserem Ich stammt. Was nicht aus unserem Ich stammt, sind die aller Vermutung nach aus den Dingen an sich hervorgehenden Weltreize, wie wir sie nannten, die in uns die Empfindungen erregen, aus denen der Geist sich seine Vorstellungen konstruiert. Die Weltreize für sich geben

noch kein Bewusstsein, die Kausalsynthese für sich als eine latente Kraft ebensowenig. Wie erst in dem Zusammentreffen von Feuerstein und Stahl der Funke, so springt erst aus dem Zusammentreffen von Weltreizen und apriorischen Funktionskräften der Funke des Bewusstseins hervor. Kausalsynthese und Weltreize also sind die Grundelemente für den Aufbau unserer gesamten Vorstellungswelt. Die Weltreize, welche Empfindungen erregen, und die Kausalsynthese bewirken in ihrem Verein kausal verknüpfte Empfindungen. Beweis 2 zeigte, dass jede Vorstellung oder Objekt aus kausal verknüpften Empfindungen besteht. Also auch der Inbegriff aller unserer Vorstellungen oder Objekte besteht aus kausal verknüpften Empfindungen. Der Inbegriff aller dieser unserer Vorstellungen oder Objekte ist unsere empirische Welt, welche, wie wir bewiesen haben, dasselbe ist wie unser Bewusstsein, da beide Ausdrücke dasselbe nur von zwei Seiten, das eine Mal von der subjektiven, das andere Mal von der objektiven Seite aus betrachten. Also unsere gesamte empirische Welt oder unser gesamtes empirisches Bewusstsein besteht aus kausal verknüpften Empfindungen. Unsere gesamte empirische Welt bildet sich demnach auf Grund zweier Faktoren, dem objektiven der Weltreize und dem subjektiven der Kausalsynthese. Kein einziges Objekt (oder Vorstellung oder Bewusstheit) kommt also zustande ohne jenen subjektiven und ohne jenen objektiven Faktor. Unsere Welt mithin, welche wir empirisch anschauen und vorstellen, ist voll und ganz bedingt durch den subjektiven Faktor unserer Kausalsynthese, ja, wir können noch mehr sagen, wird gemacht durch unsere subjektive Kausalsynthese, da diese ja erst die Empfindungen zu Vorstellungen oder Objekten verknüpft.

Das Bewusstsein von unserer Welt besteht folglich aus den durch Kausalsynthese zusammengeordneten Empfindungen, welche letzteren durch die vermutlich aus den Dingen an sich hervorgehenden Weltreize hervorgerufen werden. Jenes Bewusstsein von unserer Welt ist eben deshalb immer nur ein Weltbewusstsein d. h. Bewusstsein nur in Bezug auf unsere Welt: es ist unsere Welt, unter dem psychischen Gesichtspunkte betrachtet; und unsere Welt, als lediglich aus unseren Vorstellungen bestehend,

ist immer nur eine Bewusstseinswelt: sie ist unser Bewusstsein, unter dem physischen Gesichtspunkte betrachtet. Aber unser Weltbewusstsein und unsere Bewusstseinswelt, d. h. also unsere psychische und unsere physische Welt, waren ganz identisch und bildeten eine vollkommene Einheit, denn wir kennen die physische Welt nur durch den idealen Faktor unserer geistigen Vorstellung, und wir kennen die psychische Welt nur unter der Einwirkung des objektiven Faktors der Weltreize. Aus der psychischen Erfahrungswelt und aus der physischen Erfahrungswelt besteht das, was wir unsere gesamte Natur nennen, keine Natur an sich, als welche uns verschlossen ist. Und jetzt sehen wir ein: was wir unsere Natur nennen, ist nicht ein bloss äusserlich uns fertig Gegebenes, das wir nur passiv in uns aufnehmen, vielmehr durch und durch ein Produkt unseres Subjekts; sie ist Empfindungsmaterial, welches durch unsere spontane, apriorische Geistesthätigkeit ihre eigentliche Form als räumliche, zeitliche und kausale Objekte erst erhält; welches in diese Formen erst durch unsere apriorische Geistesthätigkeit gebracht wird. So ist alle unsere Natur, wo immer und wie immer wir sie vorstellen, kein uns bloss von aussen Gegebenes, sondern ein der Form nach völlig von unserem Geiste Gemachtes und somit auch durch und durch subjektiv Bedingtes.

Betrachten wir von hier aus die Wirksamkeit und Thätigkeit der Kausalsynthese. Die Kausalsynthese macht aus dem Empfindungsmaterial jegliche Vorstellung oder Objekt: in allen Vorstellungen oder Objekten mithin ist sie. Demnach ist auch unsere gesamte Erfahrungswelt oder unsere gesamte Natur als Inbegriff aller unserer Objekte überall und ausnahmslos von Kausalität durchdrungen. Wir können gar keine Natur kennen, in der die Kausalität nicht herrscht, weil wir nur Natur kennen, welche durch unsere Kausalsynthese produziert ist, und in der also Kausalität enthalten ist.

Hier sind wir nun an den Punkt gekommen, wo wir verstehen, warum nicht blos die Naturwissenschaft, sondern alle Wissenschaft überhaupt das synthetische Urteil a priori: Alles muss seine Ursache haben — nicht nur aussprechen kann, sondern es als ein-

absolut notwendiges und allgemeingültiges Gesetz hinstellen muss, da unser Menschengeist alle ihm überhaupt erschlossene Natur nur unter der Voraussetzung seines Eigenwesens zu betrachten und zu deuten vermag und es für uns Natur als den Inbegriff aller unserer Objekte gar nicht geben kann, wenn nicht in, mit und durch Kausalität. Darin liegt die Tragweite der Herrschaft der Kausalität, darin liegt aber auch die Grenze ihrer Gültigkeit. Wir können immer nur behaupten: Unsere, der Menschen, empirische Welt ist kausal bedingt; ob andere Wesen ihre empirische Welt auch unter derselben Denkform betrachten, und ob in der Welt der Dinge an sich etwas unserer subjektiven Kausalidee analoges Objektives herrscht, darüber können wir weder etwas Positives noch etwas Negatives aussagen, weil darauf bezügliche Urteile die Grenzen unseres Erkennens völlig überschreiten. Wir können also nicht von einer absoluten Kausalität reden, welche für alle geistigen Wesen überhaupt oder für alle Dinge an sich in gleicher Weise Gültigkeit hätte; noch können wir aus den in unserer Kausalidee liegenden Gesetzen unseres Vorstellens und Denkens Gesetze des absoluten Seins an sich ableiten, wie es alle Dogmatiker von Parmenides bis auf Hegel gethan haben. Unsere Kausalidee und alles in ihr Enthaltene und aus ihr Folgende hat nur relative Geltung, nämlich für uns; für uns ist sie und alles aus ihr Folgende aber auch absolut notwendiges und allgemeingültiges Weltbetrachtungsprinzip; für uns hat sie somit schlechthin prinzipielle Bedeutung, die keine Ausnahme gestattet. Auch hier wird uns durch den kritischen Empirismus wieder klar, wie eng die Grenzen unseres Erkennens gesteckt sind.

Den Inhalt dieser Auseinandersetzungen möge das nachfolgende Schema in Kürze veranschaulichen:

Subjektiver Faktor + Objektiver Faktor.

Kausalsynthese + Weltreize.

Kausal verknüpfte Empfindungen.

Vorstellungen.

Inbegriff aller Vorstellungen.

Bewusstsein von einer Welt.

Weltbewusstsein. Bewusstseinswelt.

Psychische Erfahrungswelt. Physische Erfahrungswelt.

Volle Einheit als Vorstellungswelt.

Gesamte Erfahrungswelt.

Unsere gesamte empirische Natur.

Durch Kausalsynthese produziert, also durch und durch kausal bedingt.

In unserer gesamten Natur herrscht somit überall die Kausalität.

Neuntes Kapitel.

Der Schein des Ding-an-sich-Seins der Vorstellungswelt.

Inhalt: Die Aufgabe. — Zerlegung derselben in vier Hauptteile. — 1. Erklärung des scheinbaren Dingansich-Seins der Objekte. — Die vier Stationen der Lösung des Problems. — a) Der Zustand der Unbewusstheit und die Entstehung des Bewusstseins. — Das Kind vor und unmittelbar nach der Geburt. — Die Entstehung des Bewusstseins ist selbst ein unbewusster Prozess. — Dies gilt auch für den Erwachsenen. — Weil wir die Entstehung einer Vorstellung in uns nicht beachten, so erscheint uns jede Vorstellung als ein uns von aussen ohne unser Zuthun fertig Gegebenes und daher Fremdes. — Dieses ist erst recht der Fall bei dem noch gar nicht in kritischer Weise reflektierenden neugeborenen Kinde. — b) Das träumerische Vorstellen im neugeborenen Kinde. — Das neugeborene Kind hat den Gedanken der Existenz einer Aussenwelt noch nicht. — Seine inneren Empfindungen setzt es noch nicht in Beziehung zu einem Äusseren und Anderen. — c) Der Kampf des Willens mit den Empfindungen. — Das Streben nach den angenehmen und das Widerstreben gegen die unangenehmen Empfindungen. — Der Wechsel der Empfindungen wider den Willen des Kindes. — Die Entstehung des Bewusstseins des Selbst (Ich) im Gegensatz zur Aussenwelt (Nicht-Ich). — Der ganz konkrete Gang dieses Prozesses in der psychologischen Wirklichkeit. — Die Bewegung der Empfindungen als eine der Bedingungen für die Entstehung des Bewusstseins. — d) Die drei primitiven Schlussoperationen. — Der erste Schluss geht auf das Dasein des Anderen ausserhalb des Subjektes. — Der zweite geht auf das Wiesein d. h. die Beschaffenheit oder die Eigenschaften dieses Anderen. — Die konkrete Form dieses Schlusses. — Der Schluss als Trugschluss. — Der erste und zweite Schluss treten in psychologischer Wirklichkeit nicht getrennt, sondern stets verbunden auf. — Das fortwährende Auftreten desselben Fehlschlusses bei den Erwachsenen. — Die dritte Schlussoperation bezieht sich auf die Bildung des einheitlichen Einzelobjektes oder der Vorstellung des „Dinges“. — Dieser Schluss tritt beim Kinde stets nur in concreto und in engster Verbindung mit den

vorigen zwei Schlüssen auf. — Rekapitulation. — Der geschilderte Prozess wiederholt sich beim Erwachsenen täglich in abgekürzter Form beim Erwachen aus dem Schlafe. — Die organischen und unbewussten Prozesse im Schlafe — Das Träumen. — Der Kampf des Willens mit den Vorstellungen. — Der Schluss beim Erwachen. — Ähnliche Schlüsse in gewissen Krankheitsfällen. — Allgemeines Schlussergebnis. — Erläuternder Vergleich der Kantischen Vorstellungslehre mit der Kopernikanischen Himmelslehre. — Die populäre Unterscheidung von Idealismus und Realismus. — Sinnliche und nichtsinnliche Vorstellungen. — Beide sind innerliche Vorstellungen. — Der Irrsinnige. — Übergang zu einer nochmaligen Erörterung des Wesens von Zeit und Raum. — 2. Die genetische Erklärung der Zeit und der Schein des Dingansich-Seins derselben. Die genetische Definition der Zeit. — Die Zeit ist die kausale Verknüpfung unserer Empfindungen. — Das Neue in dieser Definition. — Aristoteles. — Kant. — Die Subjektivität der Zeit. — Die Veränderlichkeit der Zeit. — Anfang und Ende der Zeit. — Die Zeit und das Bewusstlose. — Die Annahme ungeheurer Zeiträume in der Astronomie und Biologie. — Das Verhältnis von Zeitreihe und Kausalreihe. — Einzelgültige Zeitreihen sind einzelgültige Kausalreihen. — Allgemeingültige Zeitreihen sind allgemeingültige Kausalreihen. — Jedes Objekt entsteht in der Zeit. — Das Verhältnis der Zeit und der Objekte zu einander. — Die Zeit ist wohl a priori, jedoch keine im Geiste liegende und vor den Objekten seiende fertige Form. — Warum die Zeit als ein Ansich erscheint. — Veränderte Zeitauffassung hat veränderte Naturauffassung zu Folge. — Citat aus einer Rede von Karl Ernst von Bär. — 3. Die genetische Erklärung des Raumes und der Schein des Dingansich-Seins desselben. Die genetische Definition des Raumes. — Der Raum ist die fortgesetzte kausale Verknüpfung einer und derselben Empfindungsmenge. — Erläuterung an einem Beispiel. — Der Fortschritt dieser genetischen Definition im Vergleich mit früheren Erklärungen. — Die Phänomenalität unseres Raumes. — Die Veränderlichkeit der Raumanschauung. — Anfang und Ende des Raumes. — Die Raumbestimmungen der Astronomie. — Die Relativität des Unermesslichgrossen und des Unermesslichkleinen. — Keine Raumvorstellung ohne Zeitvorstellung. — Keine Zeitvorstellung ohne Raumvorstellung. — Kants unrichtige Unterscheidung von Zeit und Raum in Beziehung auf den „inneren und äusseren Sinn“. — Für unsere Erkenntnis giebt es kein Unräumliches. — Das Verhältnis des Raumes zu den Objekten. — Warum unser empirischer Raum uns als ein Raum an sich erscheint. — Das Verhältnis von Raumfolge und Kausalfolge. — Einzelgültige und allgemeingültige Raumfolge und Kausalfolge. — Psychologische Betrachtung über die Eigentümlichkeit des mathematischen Vorstellens. — Zeit und Raum dürfen in der wissenschaftlichen Behandlung und Untersuchung nicht voneinander getrennt werden. — 4. Der Schein des Dingansich-Seins der Kausalität. — Der Schein des Dingansich-Seins der Objekte. — Die Kausalität tritt uns nur in den Objekten entgegen und ist

empirisch von ihnen unabtrennbar. — Wie also die Objekte, so muss auch die von ihnen unabtrennbare Kausalität den Schein einer Kraft an sich annehmen. — Die Subjektivität und Relativität aller menschlichen Kausalauffassung. — Die Möglichkeit ganz anderer Kategorieen bei andersgearteten geistigen Wesen. — In unserer menschlichen Kausalität besitzen wir keineswegs die wirkliche Werdekraft der Dinge an sich. — Wissen und Glauben.

In diesem Kapitel liegt die wichtige Aufgabe vor, zu erklären, aus welchen Gründen, wenn denn doch Kausalität, Zeit, Raum und alle Objekte Produkte unseres Subjektes sind, der Schein entsteht, welchem wir alle in jedem Moment naiver Reflexionslosigkeit unterliegen, als ob alle diese unsere Vorstellungsformen und Vorstellungen etwas von uns Unabhängiges, ausser uns Befindliches, uns von aussen Gegebenes und uns deshalb fremd Gegenüberstehendes seien. Wie der Kopernikaner es verständlich machen muss, warum die Sonne sich um die Erde zu bewegen scheint, obgleich das Gegenteil der Fall ist, so müssen auch wir den Schein der Unabhängigkeit rechtfertigen können, welcher der, als ganz von der Natur unseres Subjektes abhängig erkannten Vorstellungswelt, als sei dieselbe eine für sich bestehende Aussenwelt von Dingen an sich, dennoch unbestreitbar anhaftet. Wir zerlegen diese Untersuchung in vier Hauptteile: in dem ersten erklären wir die Entstehung dieses Scheines hinsichtlich der Vorstellungen oder Objekte im allgemeinen; im zweiten hinsichtlich der Zeit; im dritten hinsichtlich des Raumes; im vierten hinsichtlich der Kausalität.

1. Erklärung des scheinbaren Dingansich-Seins der Objekte.

Die Frage lautet: Warum erscheinen unsere Objekte oder unsere Vorstellungen, also alles, was wir überhaupt erfahren, uns als von uns unabhängige Dinge an sich? Wir beantworten diese Frage in vier Stationen, indem wir

a) den Zustand der Unbewusstheit und die Entstehung des Bewusstseins,

b) das träumerische Vorstellen,

c) den Kampf des Willens mit den Empfindungen, und

d) die drei primitiven Schlussoperationen

ins Auge fassen.

Das neugeborene Kind hat von der Aussenwelt und ihrem mannigfachen Vorstellungsinhalt noch keine Ahnung. Die Empfindungen, welche es im Mutterleibe gehabt hat (Tastempfindungen, hervorgerufen durch die Berührung der Wände des Uterus, und vielleicht Geschmacksempfindungen, hervorgerufen durch das Verschlucken von Eiwasser), werden zwar auf die Entwicklung seines Vorstellens nicht ganz ohne Einfluss sein, doch wird dieser Einfluss immerhin nur ein geringer bleiben. Die eigentliche Anregung seines Vorstellungslebens beginnt doch erst mit und nach der Geburt. Mit dem Moment des Eintrittes in die Welt des Lichtes dringt die kalte Luft auf den Körper des Kindes und in seine Lungen ein; das Kind beginnt zu atmen, zu schreien, zu empfinden, und dieses letztere gewiss zuerst in schmerzlicher und peinvoller, weil in ganz ungewohnter Weise. Herb und bitter also erfasst plötzlich die Welt der Vorstellungen das junge Menschenwesen. Die Weltreize beginnen nun auf sein gesamtes Sinnes- und Nervensystem einzuwirken. Es dauert bekanntlich ziemlich lange, ehe die Sinne sich bis zu voller Funktionsfähigkeit entwickeln. Sehr allmählich erst kommen besonders Gesichts- und Gehörsinn zu deutlichen und bestimmten Anschauungen. Im Anfang vernimmt das Ohr des Kindes, wenn es sich erschlossen hat, nur verworrenes Geräusch, das Auge nur die Unterschiede von Hell und Dunkel und viel später erst die Verschiedenheit der Farben und Formen. Früher schon sind die Empfindungen des Tastsinnes, wie die der Temperatur und des Drucks, und die des Allgemeingefühls, wie des Hungers, Schmerzes oder der Behaglichkeit u. s. w., da.

Wie entsteht nun im Kinde das Bewusstsein? Die geistigen Funktionen des Gehirnes ohne auf sie einwirkende Weltreize geben kein Bewusstsein; die Weltreize ohne empfängliche geistige Gehirnfunktionen geben ebensowenig ein Bewusstsein.

Wie erst im Zusammenstoss von Stahl und Stein der Funke, so blitzt auch der Funke einer Bewusstheit oder Vorstellung oder

das Bewusstsein in der konkreten Form je der besonderen Vorstellung, als in welcher konkreten Form das Bewusstsein allein besteht, erst in dem Momente auf, wo Weltreize auf das lebendige Nervensystem und Gehirn eingewirkt und in diesen die mannigfachsten Prozesse wachgerufen haben. Dem Aufblitzen jeder einzelnen Vorstellung, welche das Kind gewinnt, wie der eines Geräusches oder eines Lichtscheines, geht also ein grosser und vielfältiger Erregungs- und Bewegungsprozess im Nervensystem, in den Endapparaten der Sinnesorgane, in den nervösen Leitungsbahnen und den Zellen der Centralorgane voran, in welchem Prozess und durch welchen erst alle latenten Vorstellungskräfte zur Aktualität erweckt werden. Alle diese Vorgänge, aus denen in ihrer vollen Gesamtheit erst das Bewusstsein hervorgeht, sind selbst offenbar noch nicht im Bewusstsein: Die Entstehung des Bewusstseins ist also selbst ein unbewusster Prozess. Es müssen erst Feuerstein und Stahl zusammengeführt werden, damit der leuchtende Funke entstehe. Die Bewegung des Stahles und des Feuersteines selbst also liegt noch nicht im Lichtkreis des Funkens Der Entstehung somit jeder besondren Empfindung und Vorstellung, der Entstehung also des Bewusstseins überhaupt geht im leiblich-geistigen Gesamtorganismus allemal ein Prozess voran, der an sich noch nicht Bewusstsein ist, ein unbewusster, rein mechanischer Vorgang, welcher, als vor allem Bewusstsein liegend, selbst niemals in das Bewusstsein eintritt und also auch niemals von dem Bewusstsein, welches gerade aus ihm hervorgeht, beleuchtet und erkannt werden kann. Dies ist nun aber eine wichtige Einsicht, dass die Entstehung jeder Vorstellung und jedes Bewusstseins selbst ein vorstellungsloser und unbewusster Prozess ist.

Auch bei den Erwachsenen, in jedem Fall der Entstehung einer besonderen Vorstellung, verhält es sich ebenso. Ich sehe den Baum. In dem Momente, wo ich ihn sehe, denke ich gar nicht daran, was alles jetzt soeben in meinem psychophysischen Organismus vorgegangen ist, damit und ehe die Vorstellung des Baumes mit grosser Schnelligkeit in mir zustande kam. Die mannigfachen Erregungen der Netzhaut des Auges, die Veränderungen im Sehnerv und in den Centralorganen, das Wirken der

Funktionen des zeitlichen und räumlichen Anschauens, die Thätigkeit der vereinheitlichenden Kausalsynthese — alle diese Vorgänge, welche ablaufen mussten, ehe und damit die fertige Vorstellung des Baumes in unserem Bewusstsein sich erheben konnte, bleiben mir unbewusst, und nur ihr letztes Produkt und Endergebnis, die fertige Vorstellung des gesehenen Baumes, bildet den Inhalt des Bewusstseins.

Die Entstehung, das Kommen und Gehen einer jeden Vorstellung in uns in jedem Moment, der Gesamtinhalt all unseres Sehens, Hörens, Denkens u. s. w. sind also erst die letzten Ergebnisse einer langen Reihe von unbewussten oder vorstellungslosen Prozessen, welche wir nicht fühlen und an die wir nicht denken, sowie wir im Zustande der Gesundheit auch den Blutumlauf, die Bewegung der Eingeweide und die Spannungen der Muskeln nicht fühlen, sondern nur die aus ihnen als letztes Resultat hervorgehenden Bewegungen unserer Glieder und deren Folgen ins Auge fassen. Nun denn, der Mensch, welcher gar nicht darauf reflektiert (und in diesem Zustande sind wir alle in jedem Moment des lebhaften Hingegebenseins an den Inhalt der Vorstellungen), wie eine Vorstellung entsteht; welcher vielmehr von dem Was der Vorstellung völlig hingenommen ist — dem muss eine jede Vorstellung erscheinen als ein plötzlich ohne einen im leiblich-geistigen Gesamtsubjekt vorangegangenen Entstehungsprozess Daseiendes, als etwas, das von ihm d. h. von der Thätigkeit seiner eigenen leiblich-geistigen Organisation (als welche Thätigkeit er nicht bemerkt) ganz und gar unabhängig und völlig ohne sein Zuthun entstanden ist und diesergestalt kommt und geht; jede Vorstellung muss also den auf die Entstehung der Vorstellung nicht Reflektierenden als ein ihm völlig fremd und selbständig Gegenüberstehendes, als ein von der Vorstellung Gnaden und in keiner Weise von des Subjektes Gnaden Daseiendes erscheinen. Was hätte ich denn gethan, dass ich diesen Baum sehe? Allerdings, meine Arme und Beine habe ich in diesem Augenblick gerade nicht bewegt, aber es hat sich gleichwohl in mir unendlich vieles bewegt, das ich nur nicht bemerkt habe. Denn niemand von uns in dem Moment,

wo wir uns dem Inhalt einer Vorstellung anschauend hingeben und deshalb gar nicht daran denken, auf ihre Entstehung zu reflektieren, bemerkt die mannigfachen subjektiven Vorgänge physiologischer und psychologischer Art, welche nötig sind, damit die Funken der Vorstellungen und, dieselben in ihrer Gesamtheit genommen, die Flamme des Bewusstseins aufleuchten könne. Wir nehmen die einzelnen Vorstellungen in uns ebenso gedankenleer als ein Gegebenes hin, wie etwa das Brot, welches wir essen, ohne uns die ungeheure Menge der Thätigkeiten vom Säen des Getreides bis zum Fertiggebackensein zu vergegenwärtigen, welche alle voraufgehen mussten, um uns jetzt die Leichtigkeit des Genusses zu ermöglichen. Jemand, der niemals etwas von der Bereitung des Brotes durch Menschenhände erfahren hätte, würde dasselbe leicht für ein etwa auf Bäumen gewachsenes, von jeder Menschenthätigkeit unabhängiges Naturprodukt halten können. Gerade so muss aber jede Vorstellung, wenn wir den Prozess ihrer Entstehung nicht bedenken, uns als etwas nicht von uns Produziertes, vielmehr sich von aussen uns fertig Gebendes und sich uns plötzlich Aufdrängendes, also nicht auch aus unserem subjektiven Wesen Stammendes, sondern objektiv Fremdes oder fremdes Objekt an sich (= Ding an sich) erscheinen, und dies umsomehr, als der Entstehungsprozess der Vorstellung als ein Naturprozess in unserem leiblich-geistigen Gesamtorganismus ganz und gar nicht von unserem Willen abhängig ist. Unser Geist ist ein produktiver Künstler hinsichtlich jeder seiner Vorstellungen; sie sind alle seine Werke, die er erst aus dem formlosen Rohstoff der durch die Weltreize im Organismus angeregten Empfindungselemente schafft. Aber wie der geniale Künstler auch nicht weiss, woher ihm seine genialen Gedanken kommen, und er sie deshalb leicht für Eingebungen von aussen hält, während sie doch in ihm entstanden, so glaubt auch der Menschengeist, seine Vorstellungen, die seine reflexionslos in ihm entstandenen Produkte sind, seien ihm fertig von aussen gegebenen Dinge, seine Vorstellungen seien die Dinge an sich.

Weil wir also nicht die Entstehung der Vorstellungen in uns, welche ein unbewusster, organischer Prozess ist, sondern nur das Ergebnis des Prozesses, die Vorstellung selbst, bemerken, so muss

jede Vorstellung uns allen fortgesetzt als etwas Unentstandenes und Fremdes an sich erscheinen, und so erst recht dem Kinde, welches am wenigsten imstande ist, über das zu reflektieren, was in ihm vorgeht. Sobald wir indes den Entstehungsprozess zergliedern, finden wir, dass jede Vorstellung das Produkt einer ganzen Fülle von subjektiven Vorgängen ist, welche gewissermassen unter der Bühne des Bewusstseins wirken, wie die Maschinerie unter dem Theater. So erscheinen dem Kinde alle seine Objekte als etwas ohne sein Zuthun zustande Gekommenes und ihm von aussen Gegebenes, und da die ungeheure Mehrzahl der Menschen in ihrem ganzen Leben nie zur Reflexion über die Prozesse des Vorstellens und Erkennens gelangt, so wird die Überzeugung von dem „Von-aussen-gegebensein“ und infolge davon der Glaube an das „Ausser uns so wie in der Vorstellung-Sein“ so stark, dass auch der Erwachsene und Reflektierende sich aus der Illusion, die Vorstellungswelt sei unmittelbare Aussenwelt, so wenig losreissen kann, wie der Kopernikaner von der Sinnestäuschung der Bewegung der Sonne um die Erde. Selbst in der Wissenschaft hat es deshalb unverhältnismässig lange gedauert, ehe erkenntnistheoretische Untersuchungen den Kopernikanismus hinsichtlich unserer Vorstellungswelt begründeten.

Aber dass wir den Entstehungsprozess der Vorstellungen in uns nicht bemerken und deshalb das Objekt nicht als etwas von uns Erzeugtes, sondern uns von aussen fertig Gegebenes ansehen, bildet nur den *ersten* Faktor, aus welchem der *Schein der Vorstellungswelt als Aussenwelt* entsteht; es müssen, um diesen Schein zur sicher täuschenden Illusion zu erheben, welche die Vorstellungswelt geradezu *als Welt der Dinge an sich* betrachtet, noch die Faktoren *des Kampfes des Willens mit den Vorstellungen* und die *drei primitiven Schlussoperationen* hinzutreten. Zu diesen führt nun der Vorgang hin, welchen wir das *träumerische Vorstellen* nannten. Wenden wir uns, um diesen Prozess zu erkennen, jetzt zu der Bewusstseinsentwicklung im Kinde zurück.

Das neugeborene Kind, in welchem ohne sein bewusstes Zuthun Empfindungen aller Art aufblitzen, hat den Gedanken der Existenz

einer Aussenwelt noch nicht; dieser bildet sich erst allmählich. Zunächst wechseln in ihm mannigfache Empfindungen, ohne dass es wüsste, woher sie kämen und was sie bedeuteten. Dieser Empfindungswechsel geht völlig in seinem Innern vor, ohne dass es schon eine Beziehung desselben zu Äusserem gebildet hätte. Dieser Zustand des inneren Empfindens, ohne dass dieses in den ersten Lebenstagen, ja -wochen des Kindes schon zu Äusserem in Beziehung gesetzt würde, ist als ein träumerisches Vorstellen zu bezeichnen, da die Ähnlichkeit mit dem Träumen des Erwachsenen auf der Hand liegt. Denn wenn wir träumen, so wechseln auch mannigfache Empfindungen und Vorstellungen in unserem Innern, ohne dass wir dieselben zu der uns im Augenblick des Traumes umgebenden Aussenwelt in Beziehung setzten; wir liegen in Wirklichkeit in unserem Bette und im Traume leben wir in einem fernen Lande. Das Kind liegt in seinen Kissen in der Kinderstube, in einem Hause, in einer Stadt u. s. w. Von alledem weiss es nichts; weder hört noch sieht es schon deutlich und klar; so lebt es noch völlig in sich und erlebt alles nur als in ihm selbst Seiendes; der Gedanke und die Bedeutung des Äusseren und des Anderen d. h. der ausser ihm seienden anderen Dinge und Wesen, ist ihm noch unbekannt und fremd. Nach dem ersten, unbewusst zustande kommenden Aufblitzen des Bewusstseins im Kinde tritt also bei ihm zunächst derjenige rein innerliche Empfindungszustand ein, in welchem eine Beziehung zur Aussenwelt vom Kinde noch nicht vorgestellt wird, und den wir deshalb das träumerische Vorstellen nennen.

Wie kommt nun das Kind allmählich zu der Einsicht, dass ausser ihm noch anderes existiert? Hier tritt der wichtige Faktor ein, welchen ich den Kampf des Willens mit den Empfindungen genannt habe. Das Kind fühlt naturgemäss angenehme und unangenehme Empfindungen. Rasch genug nach seinem Eintritt in die Welt (ja vielleicht schon im Mutterleibe) macht es die Erfahrung, dass die angenehmen Empfindungen ihm vielfach dahinschwinden, obgleich es sie gern festgehalten hätte, und dass die unangenehmen fortfahren, es zu bedrücken, selbst wenn es sie los sein möchte. Sein Wille strebt nach dem Angenehmen und kann

es doch nicht erreichen, und widerstrebt dem Unangenehmen und kann es doch nicht verscheuchen. So entsteht Streben und Widerstreben in Beziehung auf die Empfindungen, der Kampf also des Willens mit den Empfindungen, und erst dieser Kampf ist es, welcher das Kind aus dem bloss träumerischen, innenlebigen Empfindungszustand heraustreibt und ihm zum Bewusstsein bringt, dass es etwas anderes, ihm Gegenüberstehendes giebt, und damit, dass er es so das andere Widerwillige von sich selbst und seinem eigenen Willen unterscheiden lehrt, es zum Bewusstsein seines Selbstes im Gegensatz zu einer Aussenwelt bringt. Der Gedanke der Aussenwelt und der Gedanke des eigenen Selbstes entstehen somit aus dem träumerischen Empfindungsleben heraus allmählich und in gleichem Verhältnis mit und zu einander, und zwar ist es in jedem Falle, auch bei dem Erwachsenen, der Kampf des Willens mit den Empfindungen, welcher sowohl die Anschauung des Ich wie die Anschauung des Anderen oder des Nicht-Ich zum Bewusstsein bringt. Ohne die Peinlichkeit dieses Kampfes des Anderen mit ihm und seiner selbst gegen das Andere würde das Kind, und somit der Mensch überhaupt, niemals dem subjektiven Traumleben entrissen und in die objektive Wirklichkeit eingeführt werden.

Die wider seinen Willen wechselnden Empfindungen drängen ihm also nach und nach immer klarer die Überzeugung auf: „Was da wechselt, bin nicht ich; da ist ein anderes ausser mir.“ Es versteht sich aber von selbst, dass dieser Prozess nicht in der abstrakten Form vor sich geht, wie wir ihn hier in der Kürze geschildert haben. Das Kind vielmehr macht diesen Kampf und seine Folgen an jeder Einzelempfindung konkretester Art und so an den tausend und aber tausend Einwirkungen durch, die es erfährt und aus denen sich ihm endlich im allmählichen Übergange vom Engsten bis zum Weiteren der Komplex zusammensetzt, welchen wir die Welt nennen. Es ist also die seinem Willen gesetzte Grenze und Schranke, die Hemmung und das Hindernis, welche es nicht besiegen kann, die ihm die Existenz des Anderen im Gegensatz zu ihm selbst, das Ichbewusstsein und das Nicht-Ichbewusstsein beibringen. Hätte das Kind ausschliesslich angenehme Empfindungen, oder wechselten die Empfindungen niemals wider seinen Willen,

es würde ewig im süssen Traume des blossen Genussempfindens bleiben und nie zur Selbsterkenntnis und Welterkenntnis gelangen. Durch Bitterkeit muss es aus dem Paradiese vertrieben werden, um zu erkennen, was es selbst und die Welt sei.

Wechselten aber die Empfindungen nicht in ihm, bliebe vielmehr alles in seiner Empfindungswelt in wechselloser Unbeweglichkeit, so entstünde überhaupt gar kein Bewusstsein vom Ich und Nicht-Ich. So ist die Bewegung eine der Bedingungen, ohne welche das Bewusstsein überhaupt nicht zustande kommt. Um das Bewusstsein im kleinen wie im grossen, im einzelnen Individuum wie in einem ganzen Volke zu erwecken und zu entwickeln, muss alles sich im ewigen Flusse und im beständigen Kampfe gegeneinander befinden.

Dieser Kampf des Willens mit den Empfindungen liefert nun auch das Material zu jenen oben erwähnten drei primitiven Schlussoperationen, in welchen der Prozess der Entstehung der Aussenweltsvorstellung, logisch betrachtet, besteht.

Der erste Schluss geht einfach auf das Dasein des Anderen ausser uns. Es ist der Schluss, welchen wir bereits im ersten Beweise für die Apriorität der Kausalität dargelegt und im Vorhergehenden soeben genauer zergliedert haben. Er lautet in kürzester logischer Form, wenn auch das Kind, wie schon gesagt, in seinen konkreten Empfindungen von dieser abstrakten Formulierung weit entfernt ist: „Die Empfindungen wechseln wider meinen Willen, mithin ist etwas anderes als ich da.“ Der zweite Schluss geht nicht bloss einfach auf das Dasein, sondern auf das Wiesein d. h. auf das Beschaffensein dieses Anderen. Dieser zweite Schluss bildet also die Vorstellung von den Eigenschaften, welche diesem Anderen zugeschrieben, und wie wir gleich sehen wollen, fälschlich zugeschrieben werden, sodass dieser Schluss als Trugschluss bezeichnet werden muss.

Stellen wir diesen Schluss zunächst in konkretester Form dar, wie er sich im Geiste des Kindes thatsächlich vollzieht. Die Wärterin hält dem Säugling eine Kinderklapper in Form einer von verschiedenen Farben buntglänzenden Kugel vor, an welcher klingende Glöckchen hängen. Das Ansehen und das Anhören dieser Klapper

kommt dem Kinde ohne sein absichtliches Zuthun, wenn die Wärterin ihm die Klapper vorhält, und geht wieder ohne dasselbe, wenn die Wärterin die Klapper beiseite legt, trotzdem das Kind gern noch länger gesehen und gehört hätte. Dieses Kommen und Verschwinden giebt den Stoff zu dem ersten Schlusse: „Die Empfindungen wechseln wider und ohne meinen Willen, folglich ist ein Anderes da als ich.“ Mit diesem ersten Schlusse verbindet sich aber sogleich der zweite aufs engste: Mit dem Kommen und Gehen dieses Anderen (der Klapper) kommt und geht auch das Runde, Farbige, Klingende; mithin das Andere (die Klapper) ist an sich, ganz unabhängig von meinem Empfinden, rund, farbig, klingend.“ Diesen selben Schluss in Beziehung auf die dem Anderen beigelegten Eigenschaften macht das Kind bei jedem Dinge, und so kommt es zuletzt hinsichtlich des Inbegriffs aller Dinge oder der Welt zu der Vorstellung: „Sowie ich die Welt vorstelle, lichtvoll, farbig, tonvoll, hart, weich, rund, eckig, riechend, schmeckend u. s. w., so ist sie an sich, auch wenn ich sie nicht vorstelle. Denn dass alle diese Eigenschaften an ihr und nicht aus mir sind, beweist eben der Umstand, dass wenn das Ding geht oder kommt, auch alle jene Eigenschaften gehen oder kommen, sodass sie doch also in und an dem Dinge haften müssen.“ Es schliesst gerade so, wie wenn ein Klavier, dass wir uns einmal lebendig denken wollen, schlösse: „Wenn die menschlichen Finger kommen, höre ich Töne; gehen die Finger, so höre ich die Töne nicht mehr. Die Töne müssen also in und an den Fingern sein.“

Hier liegt der von jedem Menschen naturgemäss, weil naiv und ohne tiefere Reflexion gemachte Trugschluss deutlich auf der Hand: Die kritische Untersuchung ergab, dass, was wir die Eigenschaften der Dinge nennen, in Wahrheit unsere subjektiven Empfindungen sind. Davon weiss das Kind und der natürlichnaive Mensch nichts. Er schliesst in obiger Weise: „Die Welt an sich ist genau so, wie ich sie empfinde, rot, hart u. s. w.“ Alle sekundären Qualitäten (Lockes) sind nach seiner Meinung am Dinge an sich, weil, wenn das Ding verschwindet, auch die Qualitäten verschwinden. Es fehlt also gänzlich die Einsicht: erstens, dass alles, was wir empfinden, nur unsere innerliche subjektive

Erregung ist, und wir daher keine Eigenschaften an sich (will sagen: solche, welche dem Dinge an sich innewohnen) empfinden können; zweitens, dass zwischen der erregten Wirkung und der erregenden Ursache ein gewaltiger Unterschied sein kann, sodass wir keinen strikten Schluss von der Wirkung auf die Ursache, also in diesem Falle von unseren Empfindungen auf die Beschaffenheiten der Dinge an sich machen können.

Wir haben hier in der zergliedernden Abstraktion den zweiten Schluss von dem ersten getrennt; es ist aber klar, dass in konkreter Wirklichkeit das Kind beide Schlüsse stets zugleich in einem einzigen Denkvorgange vollzieht. Nicht also, als ob es zuerst nur auf den Gedanken käme: es ist etwas Anderes ausser mir — und dann erst auf den zweiten Gedanken: Und dieses Andere ist rot, klingend u. s. w. — vielmehr geht hier in psychologischer Wirklichkeit alles in ungetrennter einheitlicher Anschauung vor sich: „Es kommt und geht ein Rundes, Rotes, Klingendes; folglich ist, ganz unabhängig von den aus meinem Empfinden stammenden Eigentümlichkeiten, ein äusseres, an sich rundes, rotes, klingendes Ding da."

Wir können denselben Fehlschluss in jeder Minute auch an uns Erwachsenen beobachten, denn wir begehen ihn stets, sobald wir auf die Entstehung unserer Vorstellungen nicht reflektieren, und dieser Zustand, in welchem wir nicht über die Entstehung unserer Vorstellungen nachdenken, weil wir entweder ganz dem Genusse ihres Inhaltes oder der Arbeit an denselben oder dem Widerwillen gegen dieselben hingegeben sind, ist ja der gewöhnliche Zustand alles nicht erkenntnistheoretisch philosophierenden, täglichen Vorstellungslebens, welchen die ungeheuere Mehrzahl der Menschen überhaupt niemals verlässt. Ich hebe z. B. ein Stück weisser Kreide auf; ich sehe ein Weisses und fühle ein Hartes. Ich lege die Kreide weg, und die Empfindung des Weissen und Harten ist verschwunden. Die Kreide also, schliessen wir demnach alle, ist etwas an sich ausser mir, und dieses Äussere ist an sich so weiss und so hart, wie ich es sehe und fühle. So behandeln wir ausnahmslos alle unsere Vorstellungskomplexe im praktischen Leben als Dinge an sich auf Grund jener zwei natürlichen

Fehlschlüsse, und erst dem kritischen Denken wird es überhaupt klar, dass hier Fehlschlüsse vorliegen, ja, der ganze Kritizismus besteht im Grunde in nichts anderem, als in dem Entdecken und Aufdecken dieser Fehlschlüsse.

Mit diesen zwei ersten Schlussoperationen ist nun auch die dritte Schlussoperation unmittelbar verbunden, wenn wir sie auch in der Zergliederung des primitiven Denkprozesses wieder abgetrennt behandeln. Diese dritte Schlussoperation bezieht sich nicht mehr auf das blosse Dasein des Äusseren (erster Schluss), auch nicht mehr auf die Beschaffenheit desselben (zweiter Schluss), vielmehr auf die Bildung des einheitlichen Einzelobjektes oder des Dinges, wie wir es im alltäglichen Gebrauche des Wortes nennen. Der zweite Beweis für die Apriorität der Kausalität hat diesen Schluss schon dargestellt, und wir brauchen ihn hier also nur kurz zu wiederholen. Das Kind lernt nach und nach die verschiedenen Eigenschaften seiner Klapper kennen. Der Gesichtssinn zeigt ihm daran Farbe, Glanz und Gestalt; der Tastsinn Temperatur, Härte und Widerstand; das Gehör Töne u. s. w. Alle diese verschiedenen Empfindungen kommen dem Kinde durch sehr verschiedene Nervenkanäle; sie bilden eine physiologische Vielheit, die zur psychologischen Einheit d. h. zu der Vorstellung, dass sie alle ein Objekt oder Ding ausmachen, erst durch einen auf apriorischer Kausalität ruhenden Schluss verbunden werden muss. Dieser Schluss lautet: „Alle die so und so beschaffenen Empfindungen kommen zu gleicher Zeit und gehen zu gleicher Zeit; mithin sind sie untrennbar voneinander, gehören zusammen, bilden eine Einheit. Es giebt also da draussen ein einheitliches Ding, welches alle die so gleichzeitig wechselnden Eigenschaften besitzt, aus welchem als Ursache (Substanz) alle jene Eigenschaften als Wirkungen (Accidenzen) hervorgehen.“ So bildet sich mithin auf Grund dieses Schlusses die Vorstellung des Dinges als einer untrennbaren Einheit von Eigenschaften. Diesen primitiven Schluss macht das Kind selbstverständlich wiederum nicht in der abstrakten Weise, in welcher wir ihn soeben, gewissermassen als in der für alle Fälle gültigen allgemeinen Formel, hingestellt haben, vielmehr völlig in concreto bei jedem einzelnen Dinge, das in seine Erfah-

rung eintritt, und stets sogleich in Verbindung mit den ersten beiden Schlüssen; und so erst bildet sich nach und nach die Vorstellung von einer ausser ihm seienden, aus Dingen bestehenden Welt, welche Dinge nach seiner unkritischen Meinung auch an sich genau so sind, wie sie vorgestellt werden. Somit bildet sich im ungestörten Gange des natürlichen Denkens mit Notwendigkeit der Schein, dass das, was wir in Wahrheit bloss als innere Vorstellung in uns empfinden, in derselben Form, wie unsere Vorstellung, an sich ausserhalb unserer Vorstellung existiere: Der Schein des Dingansich-Seins unserer empirischen Vorstellungswelt.

Wiederholen wir hier noch einmal alle die Elemente, aus denen dieser natürliche Trug erwächst. Erstens: Die Entstehung der bewussten Vorstellung in uns ist selbst ein unbewusster Vorgang, welchen wir nicht wahrnehmen, sodass jede Vorstellung als etwas Plötzliches, Fremdes und ohne Zuthun unseres Subjektes, in dem als in unserer leiblichgeistigen Gesamtorganisation doch alle jene vorstellungsbildenden Prozesse verlaufen, Entstandenes erscheint. Zweitens: Der Kampf des Willens mit den Empfindungen erweckt das Bewusstsein aus dem träumerischen Vorstellen, sodass es seinen Inhalt in die beiden Gegensätze des Ich und des Nicht-Ich scheidet und das Nicht-Ich dem Ich als etwas vom Ich ganz Unabhängiges, an sich Seiendes gegenüberstellt. Drittens: Weil ein Komplex von subjektiven Empfindungen gleichzeitig kommt und geht, so hält das natürliche Bewusstsein diese subjektiven Empfindungen für ausser ihm seiende, von der Empfindung des Subjektes unabhängige Beschaffenheiten, welche das Bewusstsein viertens im Verlaufe des dritten primitiven Fehlschlusses auf eine sie tragende, einheitliche Ursache ausser uns zurückführt, dieses Ding genannt und somit als Ding an sich aufgefasst wird, während dies Ding doch in allen Teilen nur Objekt unseres Subjektes d. h. unser auf Grund von erregenden Weltreizen in unserem und von unserem Subjekt geschaffenes Produkt ist. Um Missverständnissen vorzubeugen, wiederhole ich noch einmal, dass im Kinde wie im Erwachsenen alle diese Prozesse, die wir hier in der Zergliederung auseinandergerenkt haben, in einheitlicher Verbindung bei Gelegenheit einer

jeden einzelnen Empfindungsmasse zur Funktion gelangen, sodass dieser Prozess viele Millionen Male wiederkehrt, ehe die Gesamtvorstellung Aussenwelt mit ihrem unermesslichen Reichtum an Erscheinungen in uns fertig wird.

Es ist nun sehr interessant zu bemerken, wie jeder Erwachsene denselben Prozess, den wir soeben beim Kinde geschildert haben, alltäglich und zwar beim Erwachen durchmacht, welches ja nichts anderes als ein rasches „zum Bewusstsein der Aussenwelt Gelangen" ist und demgemäss alle Stufen des Prozesses der allmählichen Bildung der Aussenweltsvorstellung im Kinde wieder darstellen muss.

Wie geht das Erwachen vor sich? Der Schlafende liege im tiefsten, traumlosen Schlafe, wo keine Vorstellung ihn stört. In diesem Zustande gehen die organischen Prozesse, durch welche die erschöpften Kräfte allmählich wieder hergestellt werden, im Körper ruhig weiter; nach und nach dringt das Blut, welches während des Schlafes in geringerer Menge durch die Blutgefässe des Gehirns cirkulierte, wieder in grösserer Fülle in das Gehirn ein. Durch den Reiz, welchen das Blut auf das Centralorgan ausübt, wird das Erwachen allmählich herbeigeführt, denn die Thätigkeit des Gehirns als Denkorgans ist physiologisch durch die Zuleitung von sauerstoffhaltigem Blute zum Gehirn bedingt. Das progressive Zustandekommen des Bewusstseins in uns beim Erwachen ist selbst also ein unbewusster, rein organischer Vorgang. Geht nun dieser Prozess des Erwachens so vor sich, dass wir sogleich, plötzlich und vollständig wach sind, und alles, was ausser uns ist, mit vollster Klarheit und Deutlichkeit wahrnehmen, dass wir also mit einem Schlage vollbewusst sind? Gewiss nicht! Denn zuerst stellt sich das träumerische Vorstellen ein. Unsere äusseren Sinnesorgane sind noch geschlossen und machen uns noch keine Mitteilungen über die Vorgänge der Aussenwelt. So stellen wir zunächst rein Innerliches vor und reproduzieren im Traume die Erinnerungsbilder, welche wir im wachen Leben sammelten, in mannigfachen Veränderungen. Aber leise und allmählich beginnt die Aussenwelt auf die Gestaltung unserer Traumbilder Einfluss zu üben und sich in dieselben einzumischen. Vorgänge in unserem

Organismus, wie Ernährungsstörungen, Blutandrang nach diesem oder jenem Körperteil, leibliche Bedürfnisse u. s. w. bestimmen unbewusst die Richtung und den Verlauf unserer Traumbilder und wirken zugleich als neue Reize auf die Nerven, sodass deren Thätigkeit in stärkerem Masse angeregt und das Zustandekommen des Bewusstseins dadurch gefördert wird. So erschliessen sich nun die Sinne mehr und mehr; das Ohr beginnt, dumpf zu hören; das Auge den Schimmer des Lichtes zu fühlen. Das Bellen eines Hundes, das Schlagen einer Thür, ein greller Strahl des Sonnenlichtes wird bereits empfunden, aber nur erst halbbewusst. Der Träumer z. B. ist sich noch nicht klar darüber, wo der bellende Hund sich in Wirklichkeit befindet, vielmehr verweben sich noch diese von aussen kommenden Eindrücke mit den innerlichen Traumbildern. Bis zum Bewusstsein von der Aussenwelt ist dieses träumerische Vorstellen noch nicht durchgedrungen, aber es ist jetzt nahe daran, es zu thun; denn nun tritt der Kampf des Willens mit den Vorstellungen ein. Angenehme Vorstellungen möchte der dem Erwachen nahe Träumer festhalten, unangenehme loswerden. Aber die süsse Traumphantasie verschwindet, und das widrige Bellen des Hundes und der blendende Reiz des Tageslichtes bleibt nicht bloss, sondern verstärkt sich sogar mit jedem Augenblick. Hier tritt jetzt der kurze Moment ein, wo man zwischen Traum und Wachen liegt und sich noch nicht klar ist, ob man schon wache oder noch träume, ein Zustand, den man am besten an sich beobachten kann, wenn man mit jäher Plötzlichkeit aus tiefem Schlafe aufgerüttelt wird, wo die ganze Stufenleiter der geschilderten Vorgänge in grosser Schnelligkeit durchlaufen wird. Endlich aber kommt man zum klaren Bewusstsein und zwar durch eine blitzschnelle Überlegung, z. B. folgender Art: „Ich höre deutlich das Bellen eines Hundes; auf der Treppe höre ich Leute gehen; man ist schon auf, (die Augen werden geöffnet) und es ist schon hell, der Morgen ist da — ich wache!“ — Diese Überlegung beim Erwachen, auf welche starken und nicht zu beseitigenden Sinneseindrücke sie sich im konkreten Falle auch stützen möge, ist immer ein Schluss, der schnell gezogen wird und sich in abstracto auf diese Formel zurückführt: „Es drängt sich mir

etwas auf, das ich nicht beseitigen kann, so sehr ich möchte; es ist also etwas ausser meinem Ich da; folglich steht mein Ich mit Bewusstsein einem anderen gegenüber; ich bin mir also meines Selbstes bewusst — ich wache."

Die Prozesse also, in welchen das Bewusstsein des Selbstes und der Aussenwelt sich im Kinde primitiv entwickelt, machen wir in abgekürzter Form bei jedem Erwachen in uns selbst wieder durch. Ja, in allen Fällen, wo wir gewisse Empfindungen nicht entfernen können, schliessen wir auf einen nicht zu unserem Ich, sondern zur Aussenwelt gehörigen Gegenstand als Ursache dieser Empfindungen. Daher halten wir die „mouches volantes" für ein Objekt, das vor unserem Auge umherfliegt; daher werden vielfache, aus dem inneren Leben des Subjekts, zumal wenn das Nervensystem desselben unter hochgradiger Reizung leidet, stammende und nicht weichen wollende Empfindungskomplexe für äussere Erscheinungen gehalten, woraus sich der Schein des Aeusserlichseins bei Hallucinationen und Visionen erklärt. Ein bisher gesunder Mensch z. B. wird in krankhafter Weise von einer Empfindung befallen, als ob seinen Leib etwas umschlinge und umschnüre: es ist eine Hautkrankheit, die einen gürtelförmigen Druck erzeugt. Der Leidende kann sich dies Zusammenschnüren peinlichster Art physiologisch nicht erklären, und so kommt er zu der Gedankenreihe: „Das bin nicht ich, das ist etwas anderes, was sich um mich windet; es ist eine Schlange, die unter meiner Haut steckt." Dabei bleibt er, es hilft kein Ausreden, zu deutlich fühlt er die Zuckungen des Schlangenleibes, und nun knüpft er daran das ganze System seiner Erklärungen und Folgerungen, die ihn zum Wahnsinn führen. Er schliesst mithin von der nicht zu beseitigenden subjektiven Empfindung auf ein Anderes, ausser ihm Seiendes, auf ein Stück Aussenwelt. So kann der Irrsinn entstehen aus Erkrankungen im Nervensystem, in den Sinnesorganen und im Centralorgane.

Die Existenz der Aussenwelt in ihren einzelnen Teilen wird demnach stets aus der Hemmung erschlossen, welche irgend etwas unserem Wollen entgegensetzt; allemal wo dieser Gegensatz stattfindet, schliessen wir auf das Dasein eines Nicht-Ich.

Auch was nur innere Erscheinung im Subjekt ist, wird auf Grund dieses Schlusses als objektiv Aeusseres betrachtet, wenn unser Wille nichts gegen das Auftreten des innerlichen psychischen Vorganges vermag. Und daher muss unsere gesamte empirische Welt, so sehr sie in allen ihren Teilen unser subjektives Phänomen ist, uns doch naturgemäss als ein Aeusseres erscheinen, einmal weil wir während des Vorstellens nicht reflektieren auf die Entstehung der Vorstellungen in uns, und dann, weil wir aus jedem von uns nicht abhängigen Wechsel der Erscheinungen schliessen, dass diese Erscheinungen ein anderes als wir selbst, mithin auch jenseits oder ausserhalb unseres Ich sind. Somit erhellt, warum wir von der Illusion, dass alle diese unsere mannigfachen Vorstellungen, in diesem ihren rein subjektiven Inhalt und Form, von uns unabhängige Dinge sind, niemals loskommen können, auch dann nicht, wenn wir uns in philosophischer Ueberlegung den wahren Sachverhalt klar gemacht haben. Sowie wir fortgesetzt die Sonne sich bewegen sehen, obgleich wir von der darin liegenden Selbsttäuschung überzeugt sind, so müssen wir auch unsere inneren Vorstellungen für Dinge an sich ausser uns halten bei der nun einmal uns anhaftenden Organisation unseres Geistes. Die Illusion ist also eine notwenige, und warum sie es ist, hoffen wir erklärt zu haben.

Möge es uns erlaubt sein, hier noch einmal auf den Vergleich der Kantischen Erkenntnistheorie mit der Kopernikanischen Himmelstheorie zurückzukommen. Gegen die letztere wendet der Gesichtssinn ein, er sehe doch, dass die Erde stillstehe und die Sonne sich bewege. Der Kopernikaner erwidert: „Deine eigene planetarische Bewegung bemerkst Du nicht, weil rings um Dich herum die weite Erde sich im Verhältnis zu Dir in relativer Ruhe befindet, gerade so, wie, wenn Du bei einer noch so schnellen Fahrt im Eisenbahnwagen Deinen Blick nicht aus dem Wagenfenster, ondern nur auf das Innere des Wagens richtest, Du die Vorwärtsbewegung des Wagens nicht siehst. Aus dieser relativen Ruhe nur in Beziehung auf Dich und Deine unmittelbare Umgebung erschliessest Du eine absolute Ruhe, weil Deine Sinne und Dein Standpunkt zu beschränkt sind, um Dich das ganze Planetensystem und seine Bewegungen überschauen zu lassen.

Wenn Du im Eisenbahnwagen fährst und blickst aus dem Fenster heraus, so scheint es auch, als ob die Bäume und Häuser draussen an Dir vorüberflögen; Du selbst aber bemerkst Deine eigene Bewegung nicht, weil unmittelbar um Dich herum im Wagen alles unverändert und somit in relativer Ruhe bleibt. Da wir die Bewegung unseres Planeten so wenig wie die Bewegung des uns dahintragenden Eisenbahnwagens bemerken, so erscheint uns das Stillstehende als das Bewegte und das Bewegte als das Stillstehende." Ähnlich verhält es sich hinsichtlich unserer Vorstellungen: alle die mannigfachen Bewegungen in unserer gesamten psychophysischen Organisation nehmen wir nicht wahr, und so erscheint es, als ob die Vorstellungen von aussen völlig fertig zu uns hereingeflogen kämen, und wir gewahren nicht den hochgradigen Anteil, den unsere eigene subjektive Organisation an ihrer Bildung hat. Weil wir die Bewegungen in uns als organische und unbewusst sich vollziehende Prozesse nicht bemerken, so erscheint uns die Vorstellung als etwas uns ohne unser Zuthun Gegebenes, Fremdes, von unserem Subjekt ganz Unabhängiges und Aeusseres — und so nimmt die empirische Vorstellungswelt den Schein einer Aussenwelt von Dingen an sich an. Betrachten wir von hier aus noch einmal die populäre Unterscheidung von Realismus und Idealismus, wie sie das natürlichnaive Bewusstsein im Gegensatz zum kritischen aufstellt. Das naive Bewusstsein meint: „Was ich draussen sehe, ist real; was ich drinnen vorstelle, ist ideal." Aber wir haben schon begriffen, dass alle unsere Vorstellungen innere Vorstellungen in uns und somit alle ideal sind; dass sie aber in dieser ihrer Daseinsweise für uns unser einziges Reale bilden, mit welcher Einsicht der dualistische Gegensatz von Idealismus und Realismus aufhörte. Jene vorkritische Unterscheidung von Idealismus und Realismus stützt sich auf die falsche Vorstellung, als gäbe es äussere Dinge, die wir „an sich" vorstellten, und im Gegensatz dazu innere Vorstellungen, welche nur in uns wären. Gleichwohl unterscheiden wir alle, selbst kritisch belehrt, fortgesetzt innere Vorstellungen und äussere Dinge. Das Kriterium dieser Unterscheidung ist dieses: Was ich nicht mehr wahrnehme, wenn ich meine Sinnesorgane schliesse, nenne ich äussere Dinge; was ich bei geschlossenen

Sinnesorganen gleichwohl noch vorstelle, innerliche Vorstellungen. Dieser Unterscheidung liegt also die irrtümliche Meinung zu Grunde, dass, wenn die Sinne verschlossen sind, gleichwohl da draussen ein Ding bleibe ganz ebenso in seinen Eigenschaften, wie es in der Vorstellung bei geöffneten Sinnen stand. Es ist und bleibt draussen vermutlich und aller Wahrscheinlichkeit nach (und der naive, natürliche, sog. „gesunde" Menschenverstand, dem wir in praxi ja alle in diesem Punkte folgen, sagt sogar kecklich: ganz sicher) ein Ding an sich, über dessen Beschaffenheiten wir nichts zu sagen vermögen; niemals bleibt aber ein meiner Vorstellung genau entsprechendes oder gar kongruentes Ding. Wir dürfen deshalb auch kritisch nicht unterscheiden: vorgestellte und vorstellbare äussere Dinge und innere Vorstellungen, sondern zwei Arten innerer Vorstellungen: unmittelbar sinnliche, d. h. solche, welche unter unmittelbarer Mitwirkung unserer Sinnesorgane auftreten, und nichtsinnliche, d. h. solche, welche ohne unmittelbare Mitwirkung der Sinnesorgane sich in uns bilden; innerlich aber sind beide. Denjenigen, welchem bei geöffneten Sinnesorganen Dinge erscheinen, die allen übrigen normalen Menschen unwahrnehmbar bleiben, nennt man einen Irrsinnigen, denn hier liegt wirklich ein Irrtum der Sinne auf Grund einer Erkrankung derselben oder ihrer centralen Apparate vor. Wären aber alle Menschen in gleicher Weise dergestalt irrsinnig, so würde dieser Irrsinnigkeitszustand wieder für den normalen gelten, sowie der Irrsinnige sich selbst ganz normal erscheint, während er die gesunden Menschen für Thoren hält. Hieraus geht wieder klar hervor, wie all unser Wahrnehmen, Vorstellen und Erkennen durchaus relativ ist, und von einer absoluten Wahrnehmung und Erkenntnis für uns Menschen keine Rede sein kann.

Nachdem wir jetzt eingesehen haben, warum die Objekte uns als etwas Anderes ausser uns erscheinen müssen, wird es uns nicht schwer fallen, zu begreifen, warum auch Zeit, Raum und Kausalität diesen selben Schein an sich tragen. Dies führt uns auf eine nochmalige und ganz neue Erörterung besonders von Zeit und Raum zurück. Denn in Wahrheit haben wir bisher in Be-

ziehung auf Zeit und Raum nur Erkenntnisgründe vorgebracht, noch nicht aber eine genetische Erklärung gegeben. Jetzt aber, nachdem wir das Wesen der apriorischen Kausalsynthese kennen gelernt haben, wird sich das Wesen von Zeit und Raum auch genetisch erklären lassen, und damit erst werden alle die in denselben aufgedeckten Eigentümlichkeiten in ihr wahres Licht treten.

2. Die genetische Erklärung der Zeit und der Schein des Dingansich-Seins derselben.

Warum erscheint die Zeit als etwas von uns Unabhängiges und Fremdes? so lautet die hier zu beantwortende Frage. Wir haben bisher das Ergebnis gewonnen, dass unsere Zeit (und ebenso unser Raum) ein Subjektives in uns, kein Ansich ausser uns, und dass sie eine reine Anschauung a priori sei. Es könnte dabei mehr oder weniger noch scheinen, als ob die Zeit (und ebenso der Raum) wie eine fertige Schablone in uns läge, in welche die Objekte (die der Zeit und dem Raume in diesem Falle wie etwas Anderes an sich gegenüberständen) gewissermassen hineingepresst würden; als ob gleichsam ein Zweikammersystem, Zeit und Raum, in uns wäre, in welches die an sich im übrigen schon fertigen Objekte hineinträten, um nun noch und erst zeitlich und räumlich zu werden. Nichts wäre unrichtiger als eine solche Auffassung, und wir haben sie auch schon wiederholt zurückgewiesen. Zeit und Raum sind in keinem Augenblick etwas Fertiges und Abgeschlossenes in uns, vielmehr in jedem Moment unser fortgesetzt werdendes Produkt. Wie in jedem Momente in uns die Objekte entstehen, so entsteht in jedem Momente in und mit ihnen Zeit und Raum in uns. Die genetische Erklärung von Zeit und Raum ist also noch zu geben, denn bisher haben wir ihr Wesen nur aus sekundären Erscheinungen, aus Erkenntnisgründen erschlossen. Jetzt aber müssen wir dasselbe aus der innersten Natur des Geistes heraus, d. h. aus der Funktion der Kausalsynthese selbst ableiten.

Und so stellen wir denn folgende genetische Erklärung der Zeit auf: Die Zeit ist die kausale Verknüpfung unserer

Empfindungen. Die Zeit stellt sich uns dar als ein fortwährendes Verfliessen von Empfindungen. Dieses Fliessen bildet eine kontinuierliche Reihe, in welcher jede folgende Empfindung mit der vorhergehenden in Verknüpfung steht; diese Verknüpfung ist durch und durch Kausalverknüpfung, denn alle folgenden Empfindungen sind bedingt durch die vorhergehenden und bedingen selbst wieder die ihnen folgenden. Darum bestehen die Elemente der Zeit aus Empfindungen; darum entsteht aber die Zeit aus der Kausalsynthese und durch sie, denn erst die kausal verknüpften Empfindungselemente bilden das, was wir Zeit nennen. Blieben die Empfindungselemente alle vereinzelt für sich und unverknüpft, so möchte alles andere, nur nicht unsere Zeitreihe entstehen. Die Richtigkeit dieser Definition wird dadurch einleuchten, dass sie alle hinsichtlich des Wesens der Zeit beobachteten und früher schon geschilderten Erscheinungen wirklich genetisch zu erklären imstande ist.

Zunächst aber sei noch darauf hingewiesen, dass diese Definition einen wirklichen Fortschritt gegenüber den bisherigen Definitionen bildet. Aristoteles erklärt die Zeit für die Zahl der Bewegungen. Die Bewegungen sind ihm ein Objektives an sich, die Zahl ist ihm ein subjektiv-psychisches Produkt. So schwankt diese Definition zwischen dem Subjektiven und den Dingen an sich hin und her, setzt die Erkennbarkeit der Dinge an sich voraus, nimmt mehr oder weniger die Existenz einer objektiven Zeit an und lässt auf keinen Fall die kritisch allein zu rechtfertigende Subjektivität der Zeit zu ihrem Rechte gelangen.*) Eine Definition aber, welche die Zeit für das Nacheinander der Dinge erklärt, muss völlig roh erscheinen, da sie sowohl die Dinge wie die Zeit selbst als Dinge an sich betrachtet. Wenn nun auch die Subjektivität der Zeit vor Kant bereits begriffen wurde, so lag doch eben darin, wie bereits erörtert ist, Kants neue Entdeckung, dass er in der Zeit nicht bloss ein Subjektives (was ja auch jede beliebige andere

*) Eine ähnliche unhaltbare Doppelnatur schreibt auch Max Eyfferth der Zeit zu in seiner Schrift: „Über die Zeit. Philosophische Untersuchung.“ Berlin 1871.

Vorstellung ist), sondern die apriorische Form alles Anschauens überhaupt erkannte. Damit war nun zwar die Natur der Zeit wohl richtig bestimmt, aber doch nur eine Beschreibung, keine Erklärung gegeben. Es konnte nach Kants Definition immer noch scheinen, als ob diese apriorische Form ein Starres und allezeit Fertiges sei, während sie doch ein in jedem Moment Werdendes ist. Kant hatte nur gesagt, was die Zeit im Unterschiede von allen übrigen Elementen unserer Vorstellungswelt sei, nicht aber, wie die Zeit entsteht. Diesen Mangel muss eine genetische Erklärung verbessern, und als solche bezeichnen wir die unsrige, aus der sich nun alle eigentümlichen Charaktere mit Leichtigkeit ableiten lassen.

Ganz von selbst leuchtet es erstens aus dieser Definition ein, dass unsere Zeit ein rein Subjektives in uns ist. Denn sowohl unsere Empfindungen als auch die Kausalsynthese sind lediglich in uns. Aus beiden aber entspringt die Zeit.

Die Veränderlichkeit der Zeit wird zweitens durch jene Definition vollkommen verständlich. Ein Zeitraum erschien kurz, wenn wir in ihm eine Fülle von Empfindungen erlebten; lang, wenn wir in ihm nur wenige Eindrücke hatten. Rasch verfliesst also die Zeit, in welcher der Geist viele Empfindungen kausal zu verknüpfen hat, langsam, in welcher er wenige kausal verknüpft. Denn des Geistes Streben geht auf Thätigkeit; seine Thätigkeit ist kausale Verknüpfung von Empfindungen. Kann sich diese ungehemmt und voll entfalten, so tritt das mit jeder normalen Thätigkeit verbundene Gefühl der Selbstbefriedigung ein und schliesst das Gefühl der Unlust aus, welche Langweile genannt wird. Umgekehrt aber, kann der Geist sich nicht in kausaler Verknüpfung mannigfacher Empfindungen thätig erweisen, so entsteht das Unlustgefühl, welches die kleinste Weile lang erscheinen lässt. In der Erinnerung verhält es sich entgegengesetzt. Die Zeit, welche kurz verstrich, weil wir in ihr viele Eindrücke hatten, erscheint in der Erinnerung als eine sehr lange (keineswegs aber als eine langweilige), weil der Geist in der Erinnerung eine grosse Menge von Eindrücken, einen nach dem anderen, mühsam reproduzieren d. h. kausal verknüpfen muss; in dieser Reproduktion dauert die Thätig-

keit der kausalen Verknüpfung lange an, und so muss die im Erleben kurz verflossene Zeit in der Erinnerung als lange (jedoch nicht langweilige) Zeit erscheinen; umgekehrt die langweilige Zeit, in welcher der Geist in der Verknüpfung weniger Eindrücke keine Befriedigung seines Thätigkeitsdranges und also Unlust empfand, erscheint in der Erinnerung kurz (aber nicht kurzweilig), weil hier nur sehr wenig Empfindungen kausal zu verknüpfen sind, also die Thätigkeit des Geistes bei der Reproduktion nur eine sehr kurze ist. Denn Kausalverknüpfung ist Thätigkeit: Je nachdem der Thätigkeitstrieb des Geistes befriedigt wird oder nicht, entsteht das Gefühl der Lust, in welchem viele Eindrücke = viel Zeit, kurze Zeit oder Kurzweil bedeuten; oder das Gefühl der Unlust, in welcher wenige Eindrücke = wenig Zeit, lange Zeit oder Langweile bedeuten.

Es wird jetzt drittens auch klar, wo der Anfang und das Ende der Zeit liegt. Wo die kausale Verknüpfung unserer Empfindungen, welches die Zeit ist, aufhört, da ist für uns die Zeit vorbei. Das Ende unseres Bewusstseins ist das Ende unserer Zeit; mit dem Erwachen unseres Bewusstseins erwacht auch sogleich wieder unsere Zeit. In der vollen Bewusstlosigkeit des tiefsten Schlafes giebt es für uns keine Empfindungen, keine Vorstellungen, keine Zeit mehr. Denn jene Thatsache, dass man beim Erwachen ein ungefähres Urteil darüber besitzt, wie lange man geschlafen hat, beruht nicht etwa auf einer während des Schlafes statthabenden Fortempfindung des Zeitverlaufes, vielmehr einerseits auf dem grösseren oder geringeren oder gänzlich verschwundenen Müdigkeitsgefühl, welches man beim Erwachen noch oder nicht mehr wahrnimmt, und aus dem man auf Grund von öfters gemachten Erfahrungen auf die ungefähre Zeitdauer des Schlafes zurückschliesst, wobei, besonders wenn nach ungewöhnlichen Erschöpfungszuständen sich ein abnorm langdauernder Schlaf eingestellt hat, gleichwohl grosse Fehler vorkommen; andererseits darauf, dass man aus der grösseren oder geringeren Lichtintensität oder anderen objektiven Zeichen, welche man beim Erwachen vorfindet, einen Rückschluss auf die Dauer des Schlafes macht. Das Ende des Bewusstseins ist also das Ende der Zeit, wie der Anfang des Bewusstseins der Anfang derselben ist.

Für dasjenige also viertens, welches ohne Bewusstsein ist, wie z. B. für einen Stein, giebt es keine Zeit, eine Einsicht, welche uns eine Perspektive von grosser Wichtigkeit für die Wissenschaften überhaupt eröffnet. Ob auch Jahrtausende über jenen Felsblock dahinrauschen, zeitlos ist sein Dasein für ihn selbst. Den Massstab der menschlichen Zeit darf man deshalb auch niemals auf die Welt des Bewusstlosen oder der Dinge an sich anwenden. Die biologische und noch mehr die astronomische Entwicklungslehre ist es, welche in Beziehung auf die Entstehung des Organischen und Unorganischen mit ungeheuren Zeiträumen um sich wirft. Es soll Billionen von Jahren gedauert haben, ehe dieses Planetensystem sich aus dem Urzustande eines rotierenden Gasballes herausentwickelte; es soll wieder viele Millionen Jahre in Anspruch genommen haben, ehe die Oberfläche unserer Erde sich zu einer festen Rinde abkühlte, und weitere gewaltige Zeiträume sollen verflossen sein, bis die kaum übersehbare Kette der Organismen vom Moner bis zum Menschen sich entwickelte. Die Annahme dieser ungeheuren Zeiträume wird der Entwicklungstheorie häufig als Phantasterei vorgeworfen, die kaum besser sein soll, als die üppigen Zahlenspekulationen der Inder, welche für ihre verschiedenen Weltalter fabelhafte Summen von „göttlichen Jahren“ annehmen, deren jedes 12 000 menschliche Jahre enthält. Sobald man jedoch zu der Einsicht gelangt ist, dass die Zeit nur ein subjektives Gebilde unseres Bewusstseins ist und mit der Welt an sich nichts zu thun hat, muss man auch zugeben, dass die Wissenschaft auf Grund ihrer empirischen Beobachtungen das vollste Recht zur Aufstellung dieser riesigen Zeiträume besitzt. Für uns, denen achtzig Jahre ein langes Leben bedeuten, erscheinen Billionen Jahre wie ein Undenkbares, ja Unmögliches; für die Welt ausserhalb des empirischen Bewusstseins giebt es überhaupt keine Zeit; hier bedeuten Billionen Jahre wohl eine gewaltige Summe von Veränderungen, nicht aber das menschliche Bewusstsein eines Jahres, Billionen mal genommen. Für die Sonne ist es ganz gleich, ob wir Menschen ihr gegenüber Tage, Wochen und Jahre empfinden; sie empfindet keine Zeit. Die Biologie ist deshalb weit entfernt, sich hier in Phantasieen zu verlieren; vielmehr mit demselben Rechte,

wie die Astronomie in Bezug auf ihre Räume ungeheure Meilenzahlen berechnet, darf sie ihre ungeheuren Jahreszahlen setzen. Die Entwicklung soll nach ihrer berechtigten Annahme in unendlich kleinen Differenzen, d. h. äusserst langsam vor sich gehen. Nimmt man also die Zeit, welche etwa von der Bildung der Erde aus dem Urgasball bis zur Entstehung des Menschen verflossen ist, zu kurz, so muss man den Beweis antreten für die Kürze der Zeit, dass es nämlich in so kurzer Zeit möglich gewesen sei, diese gewaltigen Vorgänge zustande zu bringen. Ein Mosaisches Minimum von wenigen Jahrtausenden mutet uns die Unbegreiflichkeit des Wunders zu. Ein Maximum von Zeit annehmen, ist hier Sache kritischer Vorsicht, während zu Gunsten einer Minimalzeit die Grenzen der Entwicklungszeit zu kurz stecken, ein unkritisches Vorurteil verrät, welches nicht einsehen will, wie gänzlich relativ unsere Zeitauffassung ist. Einer Eintagsfliege muss das Leben des Menschen wie eine Ewigkeit erscheinen, sowie den Rosen des Fontenelle das Leben des Gärtners. Nur für uns sind jene Zeiträume lang, die Entwicklung an sich selbst kennt keine Zeit, denn sie ist kein persönliches Wesen mit einem Bewusstsein, in welchem Empfindungen kausal verknüpft werden.

Auf Grund unserer Definition der Zeit haben wir jetzt fünftens das richtige Verhältnis der Zeitreihe zur Kausalreihe darzulegen. Wenn die Zeit die kausale Verknüpfung unserer Empfindungen ist, so ist offenbar jede Zeitreihe von Kausalität durchdrungen; so ist Zeitreihe und Kausalreihe nie zu trennen; ja, so ist Zeitreihe und Kausalreihe sogar identisch. Es giebt also keine Zeitreihe, die nicht auch Kausalreihe wäre, und keine Kausalreihe, die nicht auch Zeitreihe wäre. Hier scheinen wir uns in einen Widerspruch mit dem Früheren zu verstricken. Denn früher haben wir mit Hume erklärt: Die Zeitreihe, das post hoc, ist noch keine Kausalreihe, kein propter hoc; und jetzt behaupten wir: Das post hoc ist ein propter hoc und das propter hoc ist ein post hoc. Dass dem so ist, und dass trotzdem kein Widerspruch zu jener Humeschen Erklärung vorliegt, wird einleuchten, sobald wir gewisse Unterscheidungen richtig treffen. Nehmen wir folgenden Fall: Beim Heraustreten aus dem Hause

sehe ich auf der Strasse zuerst eine Taube fliegen, dann einen Mann gehen. Offenbar bilden das Heraustreten aus dem Hause, der Anblick der fliegenden Taube und des gehenden Mannes eine Zeitreihe, ein post hoc, und dieses post hoc ist für mich sicherlich auch ein propter hoc, denn für mich, welcher ich in diesem Momente, sowie ich es thue, aus dem Hause trete, ist es schlechthin notwendig, dass ich wegen der Lage meines momentanen Standortes, der Richtung meines Gesichtes, und wegen des Ortes, den im Raume Taube und Mann augenblicklich einnehmen, jene beiden so wahrnehme, wie es geschieht. In Beziehung auf mich, rein individuell betrachtet, ist also diese Zeitreihe zweifellos eine Kausalreihe; und so ist jede Zeitreihe, welche ein einzelnes Individuum erlebt, für dieses auch eine Kausalreihe. Ich nenne also „einzelgültige Kausalreihen“ diejenigen Zeitreihen, welche nur von einem einzelnen oder einigen einzelnen Individuen erfahren werden, denn für diesen Einzelnen oder diese wenigen Einzelnen sind sie Kausalreihen, weil, so verschiedene Vorstellungen ihm oder ihnen auch erscheinen mögen, die Reihe, in welcher sie erscheinen, doch eine absolut notwendige ist, da in dieser Verbindung von Vorstellungen, sie sei nun, welche sie wolle, jede Vorstellung durch jede andere völlig kausal bestimmt ist.

Ist aber diese einzelgültige Zeitreihe, die für das bestimmte Individuum auch einzelgültige Kausalreihe ist, auch Kausalreihe für jeden anderen Menschen, für alle Menschen überhaupt? Das ist natürlich eine ganze andere Frage, welche selbstverständlich mit Nein beantwortet werden muss. Für mich war es heute zu einer bestimmten Zeit schlechthin notwendig, dass ich beim Heraustreten aus dem Hause die Taube und den Mann sah. Trete ich oder ein anderer aber morgen aus dem Hause, so wird er oder ich schwerlich wieder die Taube oder den Mann wahrnehmen. Also morgen ist sowohl für mich wie für einen andern eine gestrige einzelgültige Zeit- und Kausalreihe keine noch geltende Zeitreihe und Kausalreihe mehr. Demnach: für alle Menschen sind nur diejenigen Zeitreihen (nur das post hoc) Kausalreihen (propter hoc), welche allen Menschen unter allen Umständen zu allen Zeiten als Zeitreihen erscheinen. Dies sind die „allgemeingültigen Zeitreihen“,

die als solche auch „allgemeingültige Kausalreihen" sind. Der Wechsel von Tag und Nacht ist eine Zeitreihe, welche als solche allen Menschen ausnahmslos erscheint. Dieses post hoc ist also für alle Menschen ein propter hoc.

So ist demnach genau zu unterscheiden zwischen „einzelgültigen" und „allgemeingültigen" Zeit- und Kausalreihen. Wollte man, wie es im täglichen Leben allerdings fälschlich oft genug geschieht, aus einer einzelgültigen Zeitreihe eine allgemeingültige Kausalreihe folgern, so beginge man einen Fehlschluss. Die allgemeingültige Kausalreihe kann immer nur und wird auch immer nur aus einer allgemeingültigen Zeitreihe erschlossen. Wenn unter allen Umständen zu allen Zeiten an allen Orten für alle Menschen zwei Erscheinungen einander folgen d. h. eine Zeitreihe bilden, so nennen wir diese allgemeingültige Zeitfolge eine notwendige und allgemeingültige Kausalfolge. Die Kausalreihe leiten wir also in jedem Falle ab und erkennen sie a u s der allgemeingültigen Zeitreihe; diese bildet den Erkenntnisgrund der Kausalreihe. Weit entfernt aber, dass die Zeitreihe die produzierende Ursache der Kausalreihe wäre! Umgekehrt ist vielmehr die Kausalreihe der Erscheinungen der Sachgrund der Zeitreihe, da ja Kausalsynthese überhaupt erst jedes Objekt macht und mithin auch die Folge der Objekte. Gleichwohl treten Kausalreihe und Zeitreihe stets zusammen und nie voneinander getrennt auf, wie wir unten noch genauer ausführen werden.

Der Satz also, welchen wir aufstellen: Zeitreihe ist Kausalreihe und Kausalreihe ist Zeitreihe — behält in jedem Falle seine Gültigkeit. Für uns giebt es keine zeitliche Aufeinanderfolge ohne kausale Verknüpfung und keine Kausalverknüpfung ohne eine zeitliche Folge. Jedes post hoc ist also gleich dem propter hoc und umgekehrt. Nur ist stets zu fragen: Liegt hier ein einzelgültiges oder ein allgemeingültiges post hoc vor? Je nachdem liegt auch nur ein einzelgültiges oder ein allgemeingültiges propter hoc vor. Weil das Volk diese Unterscheidung nicht macht, so kommt es, dass es das post hoc und das propter hoc fortwährend insofern vermengt, als es aus dem bloss einzelgültigen post hoc nicht (wozu es recht hätte) ein einzelgültiges propter hoc, vielmehr ein allgemeingültiges propter hoc

ableitet; und daher sagt dann der kritiklose Mensch: „Ich habe es so aufeinander folgen sehen, mithin folgt es in allen Fällen so aufeinander und also auch auseinander.“

Sechstens: Unsere Definition lautet: Die Zeit ist die kausale Verknüpfung unserer Empfindungen. Nun war jedes Objekt (nach Beweis 2) nichts anderes als eine zur Einheit kausal verknüpfte Empfindungsmenge. Das kausale Verknüpftsein der Empfindungsmenge kommt also in jedem Objekt vor, und da gerade dieses kausale Verknüpfen die Zeitreihe giebt, so folgt, dass kein Objekt in uns ohne Zeit entstehen kann, dass vielmehr selbst das geringste Objekt zu seiner Entstehung in uns eine gewisse Zeitdauer erfordert. Und so stellen wir denn den Satz auf, welcher sich empirisch völlig bewahrheitet: dass jedes Objekt, oder, was dasselbe sagt, jede Vorstellung nur in einer, wenn auch noch so geringen Zeitreihe zustande kommt, dass also jede Vorstellung zum Vorgestelltwerden Zeit erfordert. Wenn wir ein Objekt von grossem Umfang, etwa einen Turm, vorstellen, so wird es bereits deutlich fühlbar, dass eine gewisse Zeit verstreicht, ehe die Vorstellung des Turmes in uns zustande kommt, selbst wo es sich blos um eine flüchtige Wahrnehmung desselben handelt. Bei einem sehr kleinen Objekt dagegen, z. B. bei einer Stecknadel, scheint es leicht, als ob zur Wahrnehmung und Vorstellung derselben gar keine Zeit verginge, ja, als ob man ganz ohne Zeit dies Objekt percipiere und appercipiere. Und doch verfliesst auch hier eine minimale Zeit, in welcher die physiologischen Prozesse in den Nervenbahnen und die psychische Objektbildung verlaufen. Auch das minimalste Objekt und der geringste Eindruck kann von uns ohne Zeitreihe nicht erfasst werden. Daraus folgt, dass es für uns keine ausserzeitlichen, sondern nur zeitliche Objekte giebt. Auf unzeitliche Objekte bezieht sich unsere Erkenntnis nicht.

Von hier aus können wir nun siebentens genau bestimmen, in welchem Verhältnis Zeit und Objekte zu einander stehen. Dieses Verhältnis nämlich, gerade wie das des Raumes zu den Objekten, wird von verschiedenen Seiten sehr verschieden aufgefasst. Einige halten die Zeit nur für ein von den Dingen Abstrahiertes; in ihrer Anschauung wäre also die Zeit nach den

Dingen. Andere stellen die Zeit als den rauschenden Strom vor, der ausser uns ist, und von dem die Dinge gewissermassen erzeugt und vernichtet werden; ihnen erscheint somit die Zeit als das erste, die Dinge als das zweite. So finden wir das eine Mal die Dinge vor die Zeit, das andere Mal die Zeit vor die Dinge gesetzt. Das eine ist indessen so falsch wie das andere, und in beiden Fällen sind Zeit und Dinge als Dinge an sich betrachtet. Die Zeit ist die kausale Verknüpfung unserer Empfindungen. Durch kausale Verknüpfung unserer Empfindungen entsteht jedes Objekt. Mit dem Entstehen jedes unserer Objekte oder jeder unserer Vorstellungen entsteht also simultan die Zeit. Die Zeit ist also weder vor den Vorstellungen (Objekten) noch nach den Vorstellungen (Objekten), sondern in und mit den Objekten. Die Zeit ist nichts anderes als das Entstehen der kausalen Verknüpfung der Empfindungsmassen; diese entstandene Verknüpfung ist das Objekt, welches aber auch nie ein absolut Fertiges und Starres ist, vielmehr ist — nur wenn es entsteht, also stets im Entstehen ist, weil es in jedem Momente von unserem Bewusstsein produziert wird und ohne dieses unser fortgesetztes Produzieren eben nicht ist. Unser Geist verhält sich zu seinen Objekten wie Augustins Gott zu der Welt: auch die Produktion der Vorstellung durch den Geist ist eine creatio continua. Sobald der Geist einen Moment nicht produziert, giebt es auch keine Vorstellung mehr. Wollten wir das Verhältnis der Zeit zu den Objekten in der Weise ausdrücken, wie die Scholastik das Verhältnis der Universalien zu den Dingen bezeichnete, so könnten wir sagen: Die Zeit ist weder ante rem, noch post rem, sondern nur und erst in re (die res hier natürlich als Objekt oder Vorstellung, nicht als Ding an sich genommen).

Hier wird nun aber auch achtens klar, warum es falsch ist, sich die Zeit (ebenso wie den Raum) als im Geiste stets schon völlig fertig liegende Form oder Schablone vorzustellen, in welche die Objekte sozusagen nur hineinspazierten. Die Zeit vielmehr entsteht erst in und mit dem produzierten Objekte; sie ist nicht vor den Objekten, und die Objekte sind nicht vor ihr; beide entstehen völlig zusammen, wie wir denn in psychologischer Wirklichkeit

niemals eine Zeit ohne Objekte oder ein Objekt ohne Zeit vorstellen.

Hier gelangen wir neuntens nun aber auch an den Punkt, wo es uns verständlich wird, warum die Zeit uns als etwas von uns Unabhängiges und uns fremd Gegenüberstehendes, als der rauschende Strom der Zeit an sich erscheinen kann. Wir haben oben den Prozess der Entstehung des Objektes in uns verfolgt und die Gründe eingesehen, aus denen jedes Objekt, so sehr es unser eigenstes Produkt ist, uns dennoch als ein Ansich erscheinen musste. Alle jene organischen und unbewussten Vorgänge, welche in uns der Bildung der bewussten Vorstellung vorausgehen, traten selbst nicht in unser Bewusstsein, und so erschien das Objekt als etwas Fremdes, von aussen Gegebenes, in uns hinein, aber nicht aus uns selbst heraus Kommendes. Jetzt haben wir soeben die weitere Einsicht gewonnen, dass Objekt und Zeit ganz unabtrennbar voneinander sind. Wie also das nicht reflektierende Bewusstsein das Objekt für etwas Fremdes halten muss, so muss ihm auch die von den Objekten unabtrennbare Zeitreihe als etwas Fremdes und von seinem Selbst Unabhängiges an sich erscheinen, und so muss mit Notwendigkeit der unkritische Glaube an die Existenz einer objektiven Zeit an sich entstehen, welche in dem antiken Mythus von Kronos seine Personifikation gewinnt: Kronos, der Zeitgott, die Zeit an sich, ist der Sohn des Uranos und der Gaea (des Himmels und der Erde), welcher Jupiter und Juno, Pluto, Neptun, Vesta und Ceres (d. h. Oberwelt und Unterwelt, Wasser, Feuer und Erde) erzeugt, aber auch seine Kinder grausam wieder verschlingt. Dieser Kronos ist jetzt vom Throne gestossen, und jeder individuelle Menschengeist ist sein eigener Kronos geworden. Dieselbe Illusion, welche die Objekte als Dinge an sich erscheinen lässt, muss sich auch auf die Zeit übertragen, da diese unabtrennbar mit und in den Objekten ist.

Schon oben (S. 86 fl.) ist darauf hingewiesen worden, dass eine veränderte Zeitauffassung auch eine veränderte Weltauffassung zur Folge haben müsse, ein Gedanke, welchen in origineller Weise einer unserer berühmtesten Naturforscher, Karl Ernst von Bär, bereits ausgeführt habe. Die Rede, in welcher dies geschehen ist, führt den Titel: „Welche Auffassung der lebenden Natur

ist die richtige?"*) Die Darstellung Bärs ist so eigenartig, dass in einem blossen Referat der seltene Schmelz der Gedanken ganz verloren gehen würde. Es sei deshalb auch hier wie früher bei Augustin gestattet, ein ausführliches Citat aus jener Schrift herzusetzen. Der leitende Gedanke desselben lässt sich in Kürze so wiedergeben: Die Natur ist, wie wir früher entwickelten, der Inbegriff aller unserer Objekte. Alle Objekte sind in und mit der Zeit. Zeit und Objekte sind also unabtrennbar voneinander. Die Zeit aber ist die kausale Verknüpfung unserer Empfindungen. Wenn sich also der Verlauf unserer Empfindung und Kausalverknüpfung ändert, so ändert sich auch unsere Zeitauffassung. Ändert sich aber die Zeitauffassung in ungewöhnlicher Weise, so müssen auch unsere Objekte sich ändern, welche ja in und mit der Zeit sind; so muss also auch der Inbegriff aller unserer Objekte, d. h. unsere gesamte Natur sich ändern. Eine wesentliche Veränderung in unserer Zeitauffassung (und wir könnten hinzufügen: dasselbe gilt von der Raumauffassung) hat eine wesentliche Änderung unserer Naturauffassung zur Folge, das ist der Gedanke, welchem Bär in jener Rede in folgender Weise Ausdruck verleiht:

„In der That kann der Mensch gar nicht umhin, sich selbst als den Massstab für Raum und Zeit zu nehmen. Für die Masse des Raumes haben sich sogar die Benennungen nach den Gliedern des Körpers in den verschiedenen Sprachen erhalten, denn wir messen nach Fingerlängen, Spannen, Daumenbreiten, Handbreiten, Füssen, Schritten, Ellen, Klaftern und haben die grösseren Masse durch Vervielfachung der angebornen gefunden. So nannten die Römer tausend lange Schritte aneinander gereiht ein Milliarium (von mille, tausend), und davon stammen die Meilen der verschiedenen Völker, die freilich einige grösser, andere kleiner machten. Die russischen Werste sind auch eine Summe von Massen des menschlichen Körpers, ..., des Masses von einer Handspitze zur andern bei ausgestreckten Armen.

Für das Messen der Zeit haben wir von der äusseren Natur allerdings einige sehr bestimmte Masse erhalten, die sich immer wiederholen und sich dem Menschen daher fast mit Gewalt aufdrängen: Die Dauer eines Jahres, eines Mondlaufes, die Dauer des Wechsels von Tag und Nacht. Allein die

*) „Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige? und wie ist diese Auffassung auf die Entomologie anzuwenden? Zur Eröffnung der russischen entomologischen Gesellschaft im Mai 1860 gesprochen von Karl Ernst von Bär, ihrem derzeitigen Präsidenten.

Grundmasse, um wieder diese Naturmasse abzumessen, müssen wir doch aus uns selbst nehmen. Wir können gar nicht anders. Ein Tag scheint uns ziemlich lang, weil wir im Verlaufe desselben gar mancherlei thun und noch viel mehr wahrnehmen können. Eine Nacht, die wir im festen Schlafe zugebracht haben, scheint uns nachher sehr kurz gewesen zu sein, aber eine Nacht, die wir schlaflos oder gar unter heftigen Schmerzen durchleben müssen, erscheint uns sehr lang — weil wir in ihr viel gelitten haben. Völker, die ohne Uhren, also ohne künstliche Zeitmesser leben, pflegen nach Mahlzeiten zu rechnen, also nach der Wiederkehr des Hungers und der Stillung desselben. Das ist schon ein Mass, das aus dem eigenen Lebensprozesse genommen ist. Man könnte nach Atemzügen messen, doch weiss ich nicht, ob dieses natürliche Mass bei irgend einem Volke im Gebrauch ist. Doch zweifle ich nicht, dass das kleine Zeitmass, welches wir eine Sekunde nennen und künstlich bestimmt haben, von unserem Pulsschlage oder Herzschlage genommen ist, denn in einem Mann von vorgeschrittenen Jahren schlägt der Puls ziemlich genau von Sekunde zu Sekunde. Indessen ist das eigentliche Grundmass, mit welchem unsere Empfindung wirklich misst, noch kleiner, nämlich die Zeit, die wir brauchen, um uns eines Eindrucks auf unsere Sinnesorgane bewusst zu werden. Daher kann uns auch eine Sekunde lang erscheinen, wenn wir in gespannter Erwartung sind. Dieses Zeitmass für einen sinnlichen Eindruck ist bei allen Völkern im Gebrauch als Masseinheit für die Zeit. Sehr oft ist in der Benennung des kleinsten Zeitmasses auch noch der Ursprung desselben kenntlich, am auffallendsten im deutschen Worte „Augenblick“, die Zeit für den Blick mit dem Auge. Die Römer nannten das kleinste Zeitmass momentum, oder auch punctum temporis. Punctum heisst ein Stich, punctum temporis ist vielleicht die Zeit, welche ich brauche, um einen Stich zu empfinden; das Wort „momentum“ leitet man ab vom Zeitworte movere, bewegen. Man hat damit wahrscheinlich die Zuckung im Sinne gehabt, die auf einen plötzlichen Stich folgt. Dieses lateinische Wort ist in viele neuere Sprachen übergegangen

Die Physiker und die Physiologen haben versucht, die Zeit zu messen, welche wir brauchen, um eine Empfindung zu haben oder eine rasche Bewegung auszuführen. Es hat sich aber bald gefunden, dass viel auf die Lebhaftigkeit des Eindrucks ankommt, indem der lebhafte Eindruck schneller empfunden wird, aber auch länger anhält. Eine Flinten- oder Kanonenkugel, die uns nahe vorbeifliegt, sehen wir nicht, weil sie an keiner Stelle lange genug verweilt, um einen Eindruck auf unsere Netzhaut hervorzubringen und diesen zu empfinden. Ist eine solche Kugel glühend, und fliegt sie uns im Dunkeln vorüber, so erscheint sie uns wie ein glühender Streifen, weil der Eindruck, den sie auf einer Stelle der Netzhaut hervorgebracht hatte, noch nicht aufgehört hat, wenn sie schon fort ist und eine andere Stelle der Netzhaut reizt. So erscheint uns eine glühende Kohle, die im Kreise gedreht wird, wie ein feuriger Ring, eine abgekühlte Kohle, die ebenso rasch gedreht

wird, sehen wir aber nicht, weil der Eindruck der Gegenstände, welche die Kohle in ihrer Bewegung nacheinander verdeckt, noch gar nicht aufgehört hat, wenn die Kohle schon wieder fort ist und sie zu wenig an jedem Orte verweilte, um eine Sinnesempfindung zu erzeugen. Bewegt man die dunkle Kohle langsamer, so wird sie sichtbar. Es lässt sich also kein allgemein gültiges Mass für die Dauer einer Sinnesempfindung geben, da lebhafte Eindrücke schnell aufgefasst werden, aber lange verweilen. Als mittleres Mass kann man etwa $^1/_6$ Sekunde annehmen, höchstens $^1/_{10}$. Da nun unser geistiges Leben in dem Bewusstsein der Veränderungen in unserem Vorstellungsvermögen besteht, so haben wir in jeder Sekunde durchschnittlich etwa sechs Lebensmomente, höchstens zehn. Ohne in diesen etwas schwierigen Gegenstand hier tiefer eingehen zu wollen, kommt es mir nur darauf an, anschaulich zu machen, dass die Schnelligkeit des Wahrnehmungsvermögens und der darauf erfolgten Reaktion das wahre und natürliche Mass für unser Leben ist. Im Sanguiniker ist die Empfindung und Bewegung rascher als im Phlegmatiker oder im Schläfrigen. Jener lebt also mehr in einem bestimmten Zeitmasse, z. B. in einer Stunde. In jenem schlägt aber auch der Puls häufiger als in diesem. Überhaupt scheint der Puls in gewisser Beziehung mit der Schnelligkeit von Empfindung und Bewegung zu stehen. Beim Kaninchen folgen sich die Pulsschläge fast zweimal so schnell als beim Menschen und beim Rinde fast zweimal so langsam. Sicher erfolgen Empfinden und Bewegung bei jenen Tieren auch viel schneller als bei diesen. Es erleben also die Kaninchen in derselben Zeit bedeutend mehr als die Rinder. Es kam mir besonders darauf an, für die folgenden Bemerkungen die Vorstellung geläufig zu machen, dass das innere Leben eines Menschen oder Tieres in derselben äusseren Zeit rascher oder langsamer verlaufen kann, und dass dieses innere Leben das Grundmass ist, mit welchem wir bei Beobachtung der Natur die Zeit messen.

Nur weil dieses Grundmass ein kleines ist, erscheint uns z. B. ein Tier, das wir vor uns sehen, etwas Bleibendes in Grösse und Gestalt zu haben, denn wir können es in einer Minute viele hundertmal sehen und bemerken keine Veränderung. In Wirklichkeit ist es aber doch nicht ganz unverändert geblieben. Nicht nur hat sein Blut sich bewegt, es hat Sauerstoff aufgenommen und Kohlensäure ausgeatmet, es hat durch Transpiration Stoffe verloren, es sind noch andere zahllose kleine Veränderungen in seinem Innern vorgegangen, denn es ist neue Substanz angesetzt, früher gebildete aber aufgelöst, und überhaupt ist es eine Minute lang in der Entwicklung vom Keime zum Tode fortgeschritten. Brauchten wir aber einen ganzen Tag, um eine Beobachtung zu machen, so würden wir wohl auch die Veränderungen in seiner äusseren Gestalt erkennen, wenigstens an solchen Tieren, die noch in der Entwicklung begriffen sind.

Denken wir uns einmal, der Lebenslauf des Menschen verliefe viel schneller, als er wirklich verläuft, so werden wir bald finden, dass ihm alle Naturverhältnisse ganz anders erscheinen würden. Um die Verschiedenheit, in der

sich die ganze Natur darstellen würde, recht auffallend zu machen, wollen wir den Unterschied in der Lebenslänge auch recht gross nehmen. Jetzt erreicht der Mensch ein hohes Alter, wenn er 80 Jahre alt wird oder 29200 Tage mit den dazu gehörigen Nächten. Denken wir uns einmal, sein Leben wäre auf den tausendsten Teil beschränkt; er wäre also schon sehr hinfällig, wenn er 29 Tage alt ist. Er soll aber nichts von seinem inneren Leben dabei verlieren und sein Pulsschlag soll 1000mal so schnell sein, als er jetzt ist. Er soll die Fähigkeit haben, wie wir, in dem Zeitraum von einem Pulsschlage zum andern 6—10 sinnliche Wahrnehmungen aufzufassen. Er würde gar manches sehen, das wir nicht sehen. Er würde z. B. einer ihm vorbeifliegenden Flintenkugel, die wir nicht sehen, weil sie zu schnell ihren Ort verändert, um von uns an einer bestimmten Stelle erkannt zu werden, mit seinen Augen und ihrer raschen Auffassung sehr leicht folgen können. Aber wie anders würde ihm die gesamte Natur erscheinen, die wir in ihren wirklich bestehenden Zeitmassen lassen. „Da ist ein herrlich leuchtendes Gestirn am Himmel", würde er in seinem Alter sagen, „das sich erhebt und wieder senkt und dann längere Zeit wegbleibt, aber später doch immer wieder kommt, um Licht und Wärme zu verbreiten, denn ich sehe es schon zum neunundzwanzigsten male. Aber es war noch ein anderes Gestirn am Himmel, das wurde erst, als ich ein kleines Kind war, und war zuerst ganz schmal und sichelförmig, dann wurde es immer voller und stand länger am Himmel, bis es ganz rund wurde und die ganze Nacht hindurch leuchtete, zwar schwächer als das Tagesgestirn, aber doch hell genug, um den Weg deutlich zu sehen. Aber dieses Nachtgestirn wurde wieder kleiner und stieg immer später auf, bis es endlich jetzt ganz verschwunden ist. Mit dem ist es also vorbei, und die Nächte werden nun immer dunkel bleiben." Wäre eine solche Meinung nicht sehr natürlich für ein denkendes Wesen, das nur einen Monat hindurch beobachten und denken konnte und etwa bei Neulichte geboren wurde? Von dem Wechsel der Jahreszeiten könnte ein solcher Monatsmensch wohl keine Vorstellung haben, wenigstens aus eigener Erfahrung nicht. Könnte er aber die Erfahrungen seiner Vorgänger benutzen, wie wir die Schriften unserer Vorfahren, so würde er mit Staunen hören oder lesen, dass es Zeiten gegeben haben soll, in denen die Erde ganz mit einer weissen Substanz, dem Schnee, bedeckt war, das Wasser fest wurde und die Bäume keine Blätter hatten, dass es dabei sehr kalt war, später aber die Wärme wiederkehrte, das Wasser wieder floss und die Erde sich mit Gras, die Bäume sich mit Blätter bekleideten. Er würde vielleicht ebenso bedenkliche Zweifel hegen bei diesen Berichten wie wir, wenn man uns erzählt, dass in einem grossen Teile der gemässigten Zone Spuren vorkommen, welche anzudeuten scheinen, dass ganze Länder unserer Zone vor Jahrtausenden mit mächtigen Eislagen bedeckt waren, dass also anhaltende Eiszeiten dort gewesen sein müssen, dass dagegen die Kohlenschichten in Grönland Pflanzenreste enthalten, die nur in einem tropischen Klima gedeihen konnten, dass also einst auch in Grönland sehr warme Zeiten gewesen zu sein scheinen.

Die Annahme einer Lebensdauer von 29 Tagen hat an sich gar nichts Übertriebenes. Es giebt recht viele organische Wesen, besonders unter den Pilzen und Infusorien, besser Protozoen genannt, deren Individuen lange nicht dieses Alter erreichen, und wenn wir in der Insektenwelt nur den vollkommenen Zustand als das volle Leben betrachten, für welches die früheren Zustände nur als Jugendvorbereitungen gelten, so giebt es unter den Insekten recht viele, deren volles Leben dieses Mass nicht erreichen. Manche Ephemeren leben nur wenige Stunden, ja nur eine Anzahl Minuten, nach der letzten Häutung.

Denken wir uns aber das menschliche Leben noch sehr viel mehr verkürzt, und zwar gleich auf den tausendsten Teil des schon oben verkürzten Masses, so würde seine Dauer nur 40 und wenn es hoch kommt 42 Minuten ausfüllen. Bliebe die übrige Natur dabei völlig unverändert, sie würde uns doch wieder ganz anders erscheinen. In den 40—42 Minuten seines Daseins würde der Mensch nicht bemerken können, dass Gras und Blumen wachsen, sie müssten ihm unveränderlich erscheinen. Von dem Wechsel von Tag und Nacht könnte er unmöglich eine Vorstellung während seines Lebenslaufes gewinnen. Vielmehr würde ein Philosoph unter diesen Minutenmenschen, wenn er im Juni um 6 Uhr abends geboren wäre, gegen Ende seines Lebens, vielleicht so zu seinen Enkeln sprechen: „Als ich geboren wurde, stand das glänzende Gestirn, von dem alle Wärme zu kommen scheint, höher am Himmel als jetzt. Seitdem ist es weiter nach Westen gerückt, aber auch immerfort tiefer gesunken. Zugleich ist die Luft kälter geworden. Es lässt sich voraussehen, dass es bald, nach 1 oder 2 Generationen etwa, ganz verschwunden sein wird, und dass dann erstarrende Kälte sich verbreiten muss. Das wird wohl das Ende der Welt sein, oder wenigstens des Menschengeschlechts.“

Was könnte aber ein solcher Mensch, der überhaupt nur 40—42 Minuten lebt, von den Veränderungen in der organischen Welt bemerken? Nicht nur der Wechsel der Jahreszeiten müsste ihm ganz entgehen, sondern auch der Entwicklungsgang in den einzelnen Naturkörpern. Wenn er nicht sein halbes Leben (20—21 Minuten) an einer eben aus der Knospe brechenden Blume zubrächte; was selbst für uns langweilig wäre, aber für einen so schnell Beobachtenden, dass 20 Minuten für ihn ebensoviel Wert haben würden wie für uns zweimal soviel Jahre, sich gar nicht denken lässt, so müssten ihm Blumen, Gras und Bäume als unveränderliche Wesen erscheinen. Selbst die Bewegung der Tiere und ihrer einzelnen Gliedmassen würde er nicht als Bewegung sehen, denn diese wäre für sein rasch auffassendes Auge viel zu langsam, um sie unmittelbar zu erkennen. Er würde allenfalls auf sie schliessen können, wie wir jetzt die Bewegung der Gestirne am Himmelsbogen nicht unmittelbar sehen, wohl aber erkennen, dass sie nach einiger Zeit von dem Horizonte weiter abstehen, oder sich ihm genähert haben, und also auf eine Bewegung schliessen, die allerdings nicht in den Himmelskörpern stattfindet, sondern in unserm Horizonte, der sich mit uns bewegt. Die ganze organische Welt würde diesem

Menschen leblos erscheinen, wenn nicht etwa ein Tier neben ihm einen Schrei ausstiesse, und höchst wahrscheinlich ewig dauernd, — ihm, der doch das Versinken der Sonne voraussagen zu können glaubte und keinen Grund haben konnte, an ihre Wiedererscheinung zu glauben. Wahrhaft lebend würden ihm nur seine Mitmenschen erscheinen, umsomehr müsste ihm ihr wahrscheinlicher Untergang mit dem Schwinden der Sonne zu Herzen gehen. Wie trostlos und langweilig müsste die gesamte äussere Natur auf ihn wirken. Indessen könnte er doch andere Unterhaltung haben, als uns zu teil wird. Alle Töne, welche wir hören, würden freilich für solche Menschen unhörbar sein, wenn ihr Ohr ähnlich organisiert bliebe wie das unsrige, dagegen würden sie vielleicht Töne vernehmen, die wir nicht hören, ja vielleicht würden sie sogar das Licht, welches wir sehen, nur hören. Wir hören Körper und mit ihnen die Luft tönen, wenn sie nicht weniger als 14—16 und nicht mehr als 48000 Schwingungen in einer Sekunde, oder zwischen zwei Pulsschlägen eines Erwachsenen, machen. Raschere und langsamere Schwingungen hören wir gar nicht. Die raschen unter den wahrnehmbaren nennen wir hohe, die langsameren tiefe Töne. Indem wir nun die Lebensdauer des Menschen uns sehr verkürzt dachten, zuerst auf den tausendsten Teil etwa, dasselbe aber eine innere Fülle behalten sollte, wobei auch die für sinnliche Wahrnehmungen erforderliche Zeit in demselben Masse verkürzt würde, wie alle übrigen Lebenserscheinungen, sollte aber die übrige Natur bestehen, wie sie ist. Ein Ton, der für uns zwischen zwei Pulsschlägen 48000 Schwingungen macht und der höchste ist, den wir vernehmen können, würde für diese verkürzt lebenden Menschen nur 48mal zwischen zwei Pulsschlägen schwingen und zu den sehr tiefen gehören. Wir haben aber für unsere Minutenmenschen alle Lebensfunktionen noch auf $^1/_{1000}$ der vorigen $^1/_{1000}$, oder überhaupt auf den millionten Teil verkürzt. Ein solcher Mensch würde ohne Zweifel alle Töne, welche wir hören können, nicht hören, sondern nur unendlich viel raschere. Dergleichen scheinen aber wirklich zu bestehen, obgleich wir sie nicht hören, sondern nur sehen. Die Physiker sind nämlich durch die genauesten Untersuchungen über die Natur des Lichts zu der Überzeugung gelangt, dass es in ausserordentlich raschen Schwingungen eines Stoffes besteht, der den ganzen Weltraum, sowie alle einzelnen Körper durchdringt, und den sie Äther nennen. Die Schwingungen dieses Äthers werden freilich als so schnell erfolgend berechnet, auf einige hundert Billionen mal in der Sekunde, dass sie für unser Ohr nicht wahrnehmbar sein würden, auch wenn dieses eine Million mal so schnell hörte, als es wirklich hört. Aber wir könnten die Zeitverkürzung des eigenen Lebens in Gedanken noch weiter treiben, bis diese Ätherschwingungen, die wir jetzt als Licht und Farbe empfinden, wirklich hörbar würden. Und könnte es in der Natur nicht noch ganz andere Schwingungen geben, die zu schnell sind, um von uns als Schall empfunden zu werden, und zu langsam, um uns als Licht zu erscheinen? Die Wärme, wenigstens die strahlende, scheint nach den neuesten Untersuchungen in Schwingungen zu bestehen, die weniger rasch

sind als die Lichtwellen. Und sollte es nicht noch andere Schwingungen geben, die zu langsam sind, um von uns als Licht, und zu schnell, um als Ton empfunden zu werden? Es ist keineswegs widersinnig, so etwas zu glauben. Die Planeten bewegen sich, und unsere Erde unter ihnen, mit ganz ansehnlicher Geschwindigkeit durch den Äther und müssen diesen in Bewegung setzen. Giebt das nicht vielleicht ein Tönen des Weltraumes, eine Harmonie der Sphären, hörbar tür ganz andere Ohren als die unsrigen?

Aber lassen wir die Bewegungen, die im Weltall bestehen mögen, ohne von uns wahrgenommen zu werden, bei anderer Organisation aber vielleicht wahrgenommen würden, ganz beiseite. Es kommt uns jetzt nur darauf an, den sehr ernst gemeinten Beweis zu führen, dass, wenn das uns angeborne Zeitmass ein anderes wäre, notwendig die äussere Natur uns sich anders darstellen würde, nicht bloss kürzer oder länger in ihren Vorgängen, enger oder weiter in ihren Wirkungen, sondern durchaus anders.

Wir haben bisher das menschliche Leben im Verhältnisse zur Aussenwelt verkürzt und gleichsam in sich verdichtet gedacht. Lassen wir es jetzt umgekehrt sich erweitern. Wir denken uns also, unser Pulsschlag ginge 1000 mal so langsam, als er wirklich geht, und wir bedürften 1000 mal soviel Zeit zu einer sinnlichen Wahrnehmung, als wir jetzt gebrauchen; dem entsprechend verliefe unser Leben auch nicht, „wenn's hoch kommt 80 Jahre“, sondern 80000 Jahre. Mit dem veränderten Massstabe, den wir aus unsern Lebensprozessen nehmen, wird die ganze Ansicht eine andere sein. Der Verlauf eines Jahres würde dann auf uns einen Eindruck machen, wie jetzt acht und dreiviertel Stunden. Wir sähen also in unsern Breiten im Verlaufe von wenig mehr als vier Stunden unserer inneren Zeit den Schnee im Wasser zerfliessen, den Erdboden auftauen, Gras und Blumen hervortreiben, die Bäume sich belauben, Früchte tragen und die Blätter wieder verlieren. Wir würden das Wachsen wirklich sehen, indem unser Auge die Vergrösserung unmittelbar auffasste; doch manche Entwicklung, wie die eines Pilzes etwa, würde von uns kaum verfolgt werden können, sondern wir sähen die Pflanze erst, wenn sie fertig dasteht, wie wir jetzt einen aufschiessenden Springbrunnen, dem wir nahe stehen, erst sehen, wenn er aufgeschossen ist. In demselben Masse würden die Tiere uns vergänglich scheinen, besonders die niederen. Nur die Stämme der grösseren Bäume würden einige Beharrlichkeit haben oder in langsamer Veränderung begriffen sein. Was aber das Gefühl von steter Veränderung am meisten in uns erregen müsste, wäre der Umstand, dass in den vier Stunden Sommerzeit ununterbrochen Tag und Nacht wie eine helle Minute mit einer dunkeln halben wechselte und die Sonne für unser Gefühl in einer Minute ihren ganzen Bogen am Himmel vollendete und eine halbe unsichtbar würde. Die Sonne würde dann wohl, bei der scheinbaren Schnelligkeit ihrer Bewegung, einen feurigen Schweif zu hinterlassen scheinen, wie jetzt die leuchtenden Meteore, die wir Feuerkugeln nennen, einen leuchtenden Schweif haben, wenn sie dem Beobachtungsorte näher als gewöhnlich vorbeifliegen, weil der Eindruck, den der leuchtende Körper an

einer Stelle des Himmels auf unser Auge gemacht hat, noch nicht aufgehört hat, bevor wir ihn an einer andern sehen.

Wenn wir das tausendfach verlangsamte Menschenleben noch auf das tausendfache langsamer annehmen, so würde ihm die äussere Natur wieder ganz anders sich zeigen. Der Mensch könnte im Verlaufe eines Erdenjahres nur 189 Wahrnehmungen machen, denn für jede Empfindung wären fast zweimal 24 Stunden nötig. Wir könnten den regelmässigen Wechsel von Tag und Nacht nicht erkennen. Ja, wir würden die Sonne nicht einmal erkennen, sondern wie eine rasch im Kreise geschwungene glühende Kohle als leuchtender Kreis erscheint, würden wir den Sonnenlauf nur als leuchtenden Bogen am Himmel sehen, und da der Eindruck eines hellen Lichtes viel länger bleibt als der Eindruck der Dunkelheit, so würden wir das Schwinden des Lichts in der Nacht nicht wahrnehmen können. Höchstens könnten wir eine regelmässig wiederkehrende momentane Abschwächung des Lichts bemerken, besonders im Winter. Wir sähen gleichsam ein kontinuierliches Wetterleuchten mit zuckendem Lichte, und es ist fraglich, ob solche Menschen Scharfsinn und wissenschaftliche Mittel genug hätten, zu erkennen, dass die Erde durch eine feurig glänzende Kugel erleuchtet wird, die mit grosser Geschwindigkeit um sie zu laufen scheint, und nicht, wie der Augenschein aussagen würde, durch einen feurigen Ring, der sich nach der Jahreszeit hebt und senkt. Den Unterschied der Jahreszeiten würden Menschen dieser Art wohl erkennen, aber als unendlich rasch und vorübergehend, denn in 189 Augenblicken oder im Verlaufe von $31^1/_2$ Pulsschlägen wäre der ganze Jahreswechsel vollbracht. Wir sehen in unseren Breiten zehn Pulsschläge (oder zehn innere Sekunden) hindurch die Erde mit Schnee und Eis bedeckt, dann etwa $1^1/_2$ Pulsschlag hindurch Schnee und Eis in Wasser zerrinnen und während 10 anderer Pulsschläge die Erde und Bäume sich begrünen, Blumen und Früchte aller Art treiben und wieder Blätter, Blumen und Früchte schwinden, nachdem sie die Aussaat für das künftige Jahr besorgt haben.

Ich habe absichtlich vermieden, dem Menschen neue und ungekannte Fähigkeiten zu suppeditieren, um Verhältnisse in der Natur zu erkennen, die uns verschlossen sind. Ich habe ihm keinen neuen Sinn zuerkannt, obgleich es unzweifelhaft ist, dass viele Tiere Wahrnehmungen haben, die uns fehlen. Manche Huftiere wittern in der Steppe aus weiter Ferne ein offenes Wasser. Sie müssen eine grosse Empfänglichkeit für die Richtung haben, in der Wasserdünste in die Luft steigen, wofür wir ebensowenig empfindlich sind, wie für die feinen Ausdünstungen, die der Spürhund wittert. Nicht einmal die mikroskopischen und teleskopischen Augen der Insekten habe ich dem Menschen geborgt, um mehr zu sehen, als er jetzt sieht, noch weniger habe ich ihm die Fähigkeit zugesprochen, Verdecktes zu erkennen und z. B. der aufgesogenen Bodenfeuchtigkeit mit seinen Augen zu folgen, wie sie etwa im Weinstocke von Zelle zu Zelle dringt und zuletzt in der Traube in zuckerhaltigen Stoff sich verwandelt, oder dem Blute, wie es immerfort alle Teile nährt und

zugleich von ihnen zehrt. Noch weniger habe ich ihm die Gabe verliehen, in das innerste Wesen der Dinge zu schauen, den Urgrund alles Werdens oder dessen Endziel zu erfassen. Wir haben ganz einfach die Menschen genommen, wie sie sind, und nur gefragt, wie ihnen die gesamte Natur erscheinen würde, wenn sie ein anderes Zeitmass in sich trügen. — Es kann nicht bezweifelt werden, dass der Mensch nur mit sich selbst die Natur messen kann, sowohl räumlich als zeitlich, weil es ein absolutes Mass nicht giebt; die Erdoberfläche scheint ihm sehr gross, weil er nur einen sehr kleinen Teil derselben übersehen kann, doch ist sie sehr klein im Verhältnis zur Sonne oder gar zum Weltgebäude. Hätte der Mensch nur die Grösse einer mikroskopischen Monade, so würde ihm, auch wenn er alle Schärfe des Verstandes beibehielte, ein Teich dennoch so erscheinen, wie bei seiner jetzigen Grösse ein Weltmeer. Es kann nicht anders sein mit dem zeitlichen Masse, mit welchem wir die Wirksamkeit der Natur abmessen, da mit dem räumlichen Masse nur die Ausdehnung messbar ist. In der That haben wir gesehen, dass, je enger wir die angebornen Zeitmasse der Menschen nehmen, um so starrer, lebloser die gesamte Natur erschiene, bis zuletzt nicht einmal der Wechsel der Tageszeiten wegen Kürze des Lebens beobachtet werden könnte; dass aber, je langsamer unser eigenes Leben verliefe, je grösser also die Masseinheit wäre, die wir mitbringen, umsomehr wir ein ewiges Werden, mit steter Umänderung erkennen würden, und dass nichts bleibend ist, als eben dieses Werden. Die Natur erschiene ganz anders, bloss weil wir selbst anders wären. Welche Ansicht mag nun die richtigere, der Wahrheit näher tretende sein? Ohne Zweifel die, welche aus dem grösseren Massstabe hervorgeht. Die Natur arbeitet mit unbegrenzter Zeit in unbegrenztem Raume. Der Massstab für ihre Wirksamkeit kann nie zu gross sein, sondern ist immer zu klein.

So schiene uns alles in der Natur verändert, nur weil wir selbst verändert wären und einen grösseren Massstab mitbrächten. Was hindert uns aber, den Massstab noch grösser zu nehmen, so gross, dass wir den Wechsel der Jahre mit unsern Pulsschlägen abmässen? Wir sähen mit jedem Pulsschlage ein Aufblühen, Welken und Vergehen, aber nur der einzelnen Individuen, denn für das künftige Aufblühen sind die Keime immer schon geworfen. Wir sähen aber mit unserer ganzen Lebensdauer eine fortgehende Auflösung der Erdoberfläche, um in den Wechsel der verschiedenen Lebensformen aufgenommen zu werden. Wir würden dann nicht mehr zweifeln, dass alles Bestehen nur vorübergehend ist, denn selbst am leblosen Gestein nagt der Zahn der Zeit, wie man zu sagen pflegt, oder richtiger, es nagen an ihm die physischen Kräfte, welche der Luft, dem Wasser, der Wärme, dem Licht innewohnen. Wir werden nicht anstehen, zu erkennen, dass nach diesem grossen Massstabe alles Beharren nur Schein, das Werden, und zwar in der Form der Entwicklung, aber das Wahre und Bleibende ist, wodurch alles einzelne erzeugt wird.“

3. Die genetische Erklärung des Raumes und der Schein des Dingansich-Seins desselben.

Die genetische Definition vom Raume, welche wir jetzt aufstellen, ist derjenigen der Zeit durchaus ähnlich, weil, wie wir nun bald genauer zeigen werden, Zeit und Raum auch voneinander unabtrennbar und nächstverwandt sind. Der Raum ist, so lautet die Definition, die fortgesetzte kausale Verknüpfung einer und derselben Empfindungsmenge. Wir legen hier den Nachdruck auf die Worte „einer und derselben Empfindungsmenge". Die Zeit war die kausale Verknüpfung unserer Empfindungen überhaupt: wird aber eine und dieselbe Empfindungsmenge fortgesetzt in uns kausal verknüpft, so entsteht diejenige Anschauung, welche wir räumlich oder den Raum nennen, und welche, da ja die Verknüpfung unserer Empfindungen überhaupt die Anschauung des Zeitlichen oder die Zeit ausmacht, in jedem Falle auch zeitlich oder in der Zeit ist.

Erläutern wir die Definition zunächst an einem beliebigen Raumbeispiele. Das Zimmer, welches ich hier mit meinen Augen sehe, ist eine räumliche Anschauung, und diese räumliche Anschauung oder dieser Raum besteht darin, dass hier eine Empfindungsmenge vorliegt, welche nicht wechselt, sondern bleibt; dass also mein Bewusstsein fortgesetzt eine und dieselbe Empfindungsmenge vorstellt oder kausal verknüpft. Und so verhält es sich in allen Fällen räumlicher Anschauung überhaupt. Wenn demnach eine und dieselbe Empfindungsmenge beharrlich (sei dieses „beharrlich" auch von noch so kurzer Dauer) bleibt, so wird sie in allen Fällen als ein Räumliches angeschaut; der Wechsel der Bestandteile einer Empfindungsmenge oder ganzer Empfindungsmengen giebt dagegen die Anschauung des Zeitlichseins. Diese genetische Definition des Raumes erweist sich nun ebenso, wie die der Zeit gegenüber den früheren Zeiterklärungen, als ein Fortschritt gegenüber den früheren Raumerklärungen. Auch im Vergleich mit der Kantischen Definition stellt sie den Fortschritt von der blossen Beschreibung zur genetischen Erklärung dar, wie man sich dies im Anschluss

an die obige, die Zeit betreffende Erläuterung dieses Punktes leicht klar machen kann. Es gilt nun aus dieser Definition eine Reihe von Folgerungen abzuleiten, durch welche dieselbe bewahrheitet und bewiesen wird.

Erstens: Wenn der Raum d. h. natürlich unser empirischer Raum die fortgesetzte kausale Verknüpfung einer und derselben Empfindungsmenge ist, so leuchtet es völlig ein, dass derselbe ein rein innerliches Phänomen unseres Subjektes sein muss. Denn sowohl die Empfindungsmenge als auch die kausale Verknüpfung sind ganz und gar in unserem Subjekte. Aus beiden resultiert aber die Raumanschauung, welche also die Grenzen des Subjektiven nach keiner Seite hin überschreiten kann und daher mit den Dingen an sich für unsere Erkenntnis nichts zu thun hat.

Zweitens: Die Veränderlichkeit der Raumanschauung, wie sie sich im Rausche, bei Erkrankungen des Gehirns und in Verrückungszuständen zeigt, stellt sich nunmehr als durchaus natürlich und notwendig heraus. Werden Nervensystem und Gehirn ungewöhnlich affiziert, so erleidet unser gesamtes Empfinden und Vorstellen abnorme Veränderungen, und da unsere Raumanschauung sich aus beiden ergiebt, so muss auch diese mit der Abänderung jener eine andere werden.

Drittens: Anfang und Ende des Raumes bestimmen sich in gleicher Weise wie Anfang und Ende der Zeit. Hört das Empfinden und das kausale Verknüpfen auf, so ist auch die Raumanschauung oder unser Raum für uns vorbei. Anfang und Ende des Bewusstseins sind also auch Anfang und Ende des Raumes. Hebe alles menschliche Bewusstsein auf, und der Menschenraum (wie die Menschenzeit) existiert nicht mehr! Für das Bewusstlose giebt es daher keinen Raum. Wohl bestimmen wir als Bewusste den Ort eines Steines in unserer Raumanschauung oder in unserem Raum — der Stein selbst aber hat keine Anschauung seines Raumes noch irgend eines Raumes; für ihn also giebt es keinen Raum wie keine Zeit. Deshalb sind die ungeheuren Räume, welche die Astronomie nach Billionen von Meilen bestimmt, nur für unsere subjektive und relative Anschauung ungeheuer, nicht aber an sich. Für den elektrischen Funken, für das

Licht und die Kraft der Gravitation existieren die räumlichen Entfernungen nicht als ungeheure, denn sie werden von ihnen mit Leichtigkeit im Nu durchwirkt, und parodierend könnte man hier sagen: Tausend Meilen sind für sie wie ein Zoll. Man darf ebenfalls nicht vergessen, dass wir auch das Unermesslichkleine ebensowenig wie das Unermesslichgrosse nach unserer Raumanschauung beurteilen dürfen. Ein von Infusorien wimmelndes Wassertröpfchen oder gar ein einzelnes Infusorium erscheint uns zwar unendlich gering und winzig, und doch ist dieses Wassertröpfchen dem Infusorium eine Welt und das Infusorium selbst ein komplizierter Mikrokosmos, der aus unendlich vielen, unendlich kleinen Teilen besteht, die selbst alle wieder eine Welt von Kräften darstellen. So ist das Unermesslichkleine nicht weniger gewaltig und erhaben als das Unermesslichgrosse; denn nur für uns existiert ein Kleines und ein Grosses; im Ding an sich giebt es diese Begriffe gar nicht; in ihm muss, menschlich geredet, das Grösste klein und das Kleinste gross sein. Schon Hobbes wies auf die Relativität dieser Begriffe hin.

Viertens: Weil der Raum die Kausalverknüpfung einer und derselben Empfindungsmenge, Kausalverknüpfung von Empfindungen überhaupt aber Zeit ist, so leuchtet es ein, dass es keine Raumvorstellung geben kann, die nicht zugleich zeitlich oder in der Zeit wäre.

Fünftens: Umgekehrt ist jede zeitliche Vorstellung auch räumliche Vorstellung oder im Raume. Denn das Bewusstsein ist der Inbegriff der Vorstellungen. Jede Vorstellung ist aber, wie früher (Beweis zwei) gezeigt, kausale Verknüpfung einer und derselben Empfindungsmenge. Die kausale Verknüpfung giebt den zeitlichen Charakter, die kausale Verknüpfung einer und derselben Empfindungsmenge den räumlichen: so ist in jeder Vorstellung das Zeitliche und Räumliche; jede ist also zeitlich und räumlich zugleich; jede ist in Zeit und Raum; mithin ist auch alles Räumliche zeitlich und alles Zeitliche räumlich.

Sechstens: Kants Unterscheidung, nach welcher der Raum die Form des äusseren, die Zeit die Form des inneren Sinnes sein soll, ist deshalb durchaus unstatthaft. Denn jede Raumvorstellung ist ja auch in der Zeit; also ist doch auch die Zeit die Form

des äusseren Sinnes. Jede Zeitvorstellung ist aber auch Raumvorstellung, also ist doch auch der Raum die Form des inneren Sinnes. Es sind doch aber alle Objekte und Raum und Zeit Innerlichkeiten unseres Subjektes, und einen äusseren Sinn im dualistischen Gegensatze zu einem inneren Sinn giebt es überhaupt nicht. Man darf wohl, wie oben gezeigt, unterscheiden zwischen sinnlicher Vorstellung und nichtsinnlicher; innerlich aber sind beide in gleichem Masse. Der Gegensatz: „äusserer und innerer Sinn" ist in Wahrheit ein Überlebsel aus der dogmatischen Philosophie dualistischer Art, welche die sinnlichen Dinge mehr oder weniger für Dinge an sich nahm und sie dann als materiell dem immateriellen Geiste entgegenstellte, nun aber für das Materielle den äusseren Sinn zurechtmachen musste, während der innere Sinn sich dann nur auf die Thätigkeit des immateriellen Geistes bezog. Alle diese Unterscheidungen dogmatisch-dualistischer Art haben wir unter dem Luftzug des Kritizismus schon zusammenbrechen sehen.

Auch die empirisch-psychologische Beobachtung beweist auf das klarste, dass auch das Räumliche Form des inneren Sinnes ist, und es ist höchstens die Furcht mancher Dogmatiker, dass, wenn sie die innere Anschauung im Geiste verräumlichten, sie damit auch den Geist selbst zu einem räumlichen und somit materiellen Dinge an sich machten, welche sie verhindert, in dieser Beziehung das Richtige zu erkennen. Hier ist aber einfach zu erwidern: wenn unsere räumliche Anschauung Produkt und Funktion unseres Geistes ist, so ist doch der Geist selbst nicht in einem materiellen Raume an sich, in welchem er selbst materiell würde. Einen solchen materiellen Raum an sich können wir nirgends konstatieren, und was wir den empirischen Raum nennen, ist in unserem Geiste, unser Geist also nicht in ihm. Jene Furcht ist also im Gebiete des Kritizismus, der keinen Materialismus zulässt, völlig unbegründet, sodass man sich ihrer entschlagen kann.

Betrachtet man nun, unbefangen und ohne solches Vorurteil, die psychologischen Vorgänge in uns, so zeigt sich, dass jede unserer noch so innerlichen Vorstellungen sowohl räumlich als auch zeitlich ist. Denn wir lokalisieren unser Denken; wir weisen

unseren Gedanken einen Raum an: im Kopfe, nicht etwa in den Armen oder Beinen. So verlegen wir also all unser innerliches Vorstellen in den empirischen Raum und geben damit zu, dass es räumlich ist bei aller Innerlichkeit. Wäre der Raum nicht auch Form des inneren Sinnes, der Gedanke eines „Sitzes der Seele" hätte nie entstehen können. Jede Vorstellung dehnt sich in unserer rein innerlichen (also nicht etwa sinnesorganlichen Anschauung) völlig als ein räumliches Gebilde aus. Wenn ich mir in meiner Phantasie bei geschlossenen Augen deutlich einen Baum vorstelle, so ist das nicht etwa das unräumliche Bild eines Baumes, vielmehr schaue ich rein innerlich ein Bild von räumlicher Ausdehnung an. Und wie sollten wir im Traum die deutlichsten Raumanschauungen bilden können, wenn der Raum nicht auch unsern inneren Sinn beherrschte? Ja, in wie hohem Grade unser innerer Sinn von der Raumanschauung durchwoben und somit auch der Raum Form des inneren Sinnes ist, zeigt sich daran, dass wir Klarheit und Durchsichtigkeit in unsere Vorstellungswelt bringen, einerseits durch ein geordnetes Nacheinandersetzen der Vorstellungen in der Zeit, d. h. dadurch, dass wir die Vorstellungen nach erstens, zweitens, drittens u. s. w., also nach Zahlen ordnen; andrerseits aber durch räumliche Anordnungen der Vorstellungen in Gestalt von Schemata, sei es nun, dass wir dieselben uns nur in der Phantasie vorstellen oder auch in der Sinnesanschauung graphisch durch Schrift und Zeichnung vergegenwärtigen. So ist z. B. die Anordnung der platonischen Ideenwelt völlig durch die räumliche Über-, Neben- und Unterordnung (lauter Raumbezeichnungen) der Begriffe bestimmt. Es zeigt sich ferner daran, dass eine Fülle unserer Bezeichnungen für die abstraktesten geistigen Vorstellungen wie: Vorstellung, Begriff, Inhalt, Umfang, Über-, Unter-, Nebenordnung, Auffassung, Gegenstand, Subjekt, Objekt u. a. m., sämtlich Metaphern des Raumes sind. Auch das ist noch ein deutlicher Beweis dafür, dass der Raum so gut wie die Zeit Form des inneren Sinnes ist (des einzigen, welchen wir besitzen), dass die Zeit, welche doch Form des inneren Sinnes sein soll, nur in einer räumlichen Form, nämlich als fliessende Linie symbolisiert werden kann.

Siebentens: Für unsere Anschauung giebt es, da alle unsere Vorstellungen räumlich und zeitlich sind, keine unräumlichen Objekte oder Vorstellungen. „Unräumlich“ ist also für uns ein Wort ohne Vorstellungsinhalt, und alles sog. Unräumliche niemals Gegenstand irgend welches Erkennens unsrerseits.

Achtens: Auch das Verhältnis des Raumes zu den Objekten wird nun völlig klar. Es ist genau dasselbe wie das der Zeit zu ihnen. Der Raum wie die Zeit entsteht allemal erst mit und in den Objekten, welche durch Kausalsynthese aus dem Empfindungsmaterial produziert werden. Der Raum ist also weder vor noch nach den Objekten, sondern immer nur mit und in ihnen; auch hier gilt das scholastische in re (res freilich als Objekt genommen, nicht als Ding an sich). Die Meinung, welche den Raum vor die Dinge oder die Dinge vor den Raum setzt, ist eine unkritische: sie hält sowohl die Dinge wie den Raum für Dinge an sich. Unser empirischer Raum entsteht und vergeht in jedem Moment unseres Vorstellens in und mit unseren empirischen Objekten.

Neuntens: Gerade deshalb, weil der Raum stets nur in und mit den Objekten ist, diese aber auf Grund jener von uns ausführlich erläuterten Illusion uns als Dinge an sich erscheinen müssen, weil wir auf die Entstehung der Vorstellungen in uns nicht reflektieren, so muss auch der Raum, unabtrennbar von den Objekten, wie er ist, uns als ein von uns Unabhängiges, uns Gegebenes und in keiner Weise von und aus uns Produziertes, kurz als ein Raum an sich (Ding an sich) erscheinen.

Zehntens: Wenn Zeit, Raum und Kausalität in allen unseren Objekten, d. h. in unserer gesamten empirischen Welt untrennbar verbunden sind, so folgt, dass, wie Zeit- und Kausalfolge in jedem Falle zusammen auftreten, so auch jede Raumfolge Kausalfolge und umgekehrt jede Kausalfolge Raumfolge ist. Wenn zwei Objekte im Raume einander folgen, so folgen sie kausaliter; so gut, wie wenn sie kausaliter folgen, sie im Raume folgen müssen. Wie aber bei der Erörterung des Verhältnisses von Zeit und Kausalität, so müssen wir auch hier unterscheiden die bloss „einzelgültige Raumfolge“ d. h. die nur von einem einzelnen oder einigen einzelnen Individuen angeschaute Raumfolge, welche auch nur eine

einzelgültige (d. h. nur für das oder die einzelnen Individuen gültige) Kausalfolge ist, und die „allgemeingültige Raumfolge", welche für alle Menschen zu allen Zeiten unter allen Umständen dieselbe bleibt und deshalb auch allgemeingültige Kausalfolge ist. Trete ich aus dem Haus und sehe dabei auf der Strasse einen Mann vorübergehen und über ihm eine Taube fliegen, so ist das eine Folge von Vorstellungen im Raume, welche für mich absolut notwendig ist, denn ich von meinem Standort konnte bei dem Orte des Mannes und der Taube im Raume gar nicht umhin, jene zu erblicken. Diese Raumfolge ist also zweifellos Kausalfolge, aber nur einzelgültige, für mich allein geltende, da weder dieselbe Raumfolge noch Kausalfolge für den in Betracht kommt, welcher etwa eine Minute später aus dem Hause tritt. Die Bewegungen der Himmelskörper dagegen und der Inhalt der mathematischen Sätze über das Räumliche sind Beispiele allgemeingültiger Raumfolgen, die zugleich allgemeingültige Kausalfolgen sind.

Elftens: Wir knüpfen hier noch eine Betrachtung über die psychologische Eigentümlichkeit des mathematischen Vorstellens an und legen sie den Mathematikern zur Prüfung auf ihre Richtigkeit hin vor. Ich zeichne mit Kreide ein Dreieck an eine Tafel. Ist diese Kreidezeichnung ein mathematisches Dreieck? Nein, denn es ist nichts als eine Anhäufung von Kreideteilchen, welche Berg und Thal, Ein- und Ausbiegungen, nirgends aber eine gerade Linie oder einen Winkel im geometrischen Sinne zeigt. Das mathematische Dreieck besteht also nur in meiner innerlichen Anschauung. Was ist, oder besser gesagt, woraus besteht es denn aber in mir? Aus Holz oder Eisen, aus Blut oder Knochen? Nein, aus Empfindung. Aber diese Empfindung, welche ich habe, wenn ich mir deutlich rein innerlich ein Dreieck vorstelle, ist nicht die Empfindung des Sauren, Süssen, Hellen, Dunkeln, Harten, Weichen u. s. w., aber eine Empfindung ist es gewiss, ist doch das Dreieck ein Räumliches, und ist doch aller Raum kausale Verknüpfung einer und derselben Empfindungsmenge. Um nun die Art und Weise dieser Empfindung zu bestimmen, müssen wir von allen Empfindungen unserer äusseren spezifischen Sinnesorgane ab-

strahieren. Von unserem Organismus selbst aber können wir niemals abstrahieren; können wir uns doch nicht von uns selbst loslösen. Aus diesem unsern Organismus aber, wenn wir von allen spezifischen Empfindungen unserer äusseren Sinnesorgane absehen, entspringt noch ein eigentümlicher Empfindungszustand, welcher sich zusammensetzt aus all den dumpfen und undeutlichen, aber dennoch vorhandenen Empfindungen, wie sie durch die Vorgänge sowohl im vegetativen wie animalen System veranlasst werden, ein Empfindungszustand, welchen wir als Organismusgefühl oder Gemeingefühl oder Gemeinempfindung bezeichnen. Diese Empfindung ist undeutlich und unbestimmt, ein leeres und hohles Etwas, und doch eine Empfindung, welche sich im Unterschiede von allen spezifischen Sinnesempfindungen bemerkbar macht. Sie ist an sich langweilig und einschläfernd, und doch ist sie ein überaus wertvolles Empfindungsmaterial, aus welchem der kausal verknüpfende Geist Grosses erzeugt. Er fixiert einen kleinsten Teil dieser Empfindung, und er hat die innere Anschauung eines mathematischen Punktes. Er beginnt, diesen Punkt zu bewegen, Punkt an Punkt zu reihen oder kausal zu verknüpfen, und es entsteht die innere Anschauung einer mathematischen Linie. So verknüpft er ferner Linien zu Raumfiguren und bildet sich aus ihnen weiter die innere, mathematische Anschauung von Flächen und Körpern. Die reinen, mathematischen Anschauungen der geometrischen Gebilde und ebenso die reinen und ganz abstrakten Anschauungen der Zahlen ent- und bestehen also, wie wir meinen, aus dem Empfindungsmaterial des Gemeingefühles; aus ihm konstruiert der kausal verknüpfende Geist seine mathematisch r e i n e n Formgebilde oder Anschauungen. Daraus erklärt sich, warum der Mathematiker eines äusseren Stoffes zur Ausbildung seiner mathematischen Vorstellungen nicht notwendig bedarf. Die Mathematik erfordert nur e i n M a t e r i a l: das Gemeingefühl, welches jedem Menschen in und mit seinem Organismus selbst schon gegeben ist. Die Mathematik ist deshalb auch gänzlich unabhängig von den aus solchen Objekten, welche nicht unser Organismus sind, stammenden Reizen; sie ist lediglich von den Empfindungen abhängig, welche sich in unserem Organismus selbst entwickeln. Daraus erklärt sich nun aber auch, warum

die Gesetze der Mathematik oder diejenigen Kausalbeziehungen, welche unser Geist aus, durch und in sich an dem ihm nächstliegenden und allgemeinsten Empfindungsmaterial entwickelt, nun auch auf alle Gebilde aller Empfindung überhaupt d. h. auf alle Objekte oder unsere ganze empirische Welt anwendbar ist. Und endlich begreift sich von hier aus, warum Mathematik reine Formenlehre ohne einen spezifisch bestimmten, sinnesorganlichen, materiellen Inhalt ist, weshalb sie poetische Geister weniger anspricht, denn das Interesse dieser ist nicht auf die kalte allgemeine Form, sondern auf den mannigfachen, lebenswarmen Inhalt der Vorstellungen gerichtet.

Zwölftens: Aus den vorhergehenden Erörterungen von Raum und Zeit leuchtet deutlich unsere Übereinstimmung mit Kants Ansichten darin hervor, dass wir mit ihm Raum und Zeit als unmittelbar verwandte und ihrer Natur nach untrennbare Anschauungsformen betrachten und demgemäss behandeln. Wir können uns also auch nicht der Meinung anschliessen, welche Baumann und Eyfferth vertreten, dass Raum und Zeit ganz verschiedenartige Wesen seien, welche nicht in jener innigen und untrennbaren Wesensverwandtschaft ständen und deshalb auch jedes für sich einer ganz gesonderten Betrachtung und Behandlung unterworfen werden müssten. Soviel Richtiges und Geistvolles im einzelnen beide Autoren über Raum und Zeit vorzubringen wissen, so halten wir gleichwohl die Gesamtauffassung der Probleme bei ihnen für eine der Natur der Sache nicht entsprechende.

4. Der Schein des Dingansich-Seins der Kausalität.

Es bleibt nur noch die eine uns auf Grund der vorangeschickten Erörterungen nunmehr leicht zu beantwortende Frage übrig, warum auch die aus der Tiefe unseres Geistes selbst stammende Kausalverbindung gleichwohl den Schein eines ausser uns Seienden, in den Dingen an sich Liegenden und aus ihnen Kommenden annimmt. Jedes Objekt entsteht, indem die physiologische Vielheit des Empfindungsmaterials durch die apriorische Kausalsynthese zur psychologischen

Einheit verbunden wird. Jedes Objekt entsteht also, wie wir entwickelt haben, durch Kausalität. Da wir auf den Prozess dieser Entstehung in uns nicht reflektieren, so erscheint aber jedes Objekt mit überraschender Plötzlichkeit und wie etwas uns Fremdes und von aussen fertig Gegebenes. So das Objekt A, gleich darauf das Objekt B, dann C, D, E u. s. w. Alle diese Objekte tragen also den Schein an sich, *als seien sie etwas von uns ganz Unabhängiges.* Nun erscheint doch aber A vor B, B vor C, C vor D u. s. f. A ist mithin im Verhältnis zu B sozusagen das *Vording*, B im Verhältnis zu A das *Nachding*. Wenn nun ein Objekt A in allen Fällen uns entgegentritt als Vording zu einem Objekte B, und dieses stets als Nachding zu jenem erscheint, so bezeichnen wir das Vording als Ursache, das Nachding als Wirkung. Das Verhältnis von Ursache und Wirkung oder des Vordinges und Nachdinges *tritt also innerhalb unserer kontinuierlichen Objektreihe auf.* Jedes Objekt und also auch die ganze Objektreihe erscheint uns ja aber, wie früher gezeigt, als etwas von uns Unabhängiges an sich. *Mithin muss auch das Verhältnis von Vording und Nachding oder Ursache und Wirkung*, welches uns in dieser Objektreihe entgegentritt, uns als etwas von uns Unabhängiges und ausser uns Seiendes an sich erscheinen, und wie wir die ganze Welt unserer Vorstellung in notwendiger, doch unkritischer Illusion, für eine Welt von Dingen an sich halten, so muss also auch *die Kausalität uns als die in den Dingen an sich wirkende und treibende Kraft* erscheinen.

Und doch ist *diejenige* Auffassung von Ursache und Wirkung, welche wir Menschen hinsichtlich unserer Weltvorgänge haben, *nur eine rein menschliche und deshalb lediglich subjektive und relative.* Es könnte Wesen geben, welche die durch die Weltreize in ihnen hervorgebrachten Einwirkungen, das Analogon zu unseren Empfindungen, nicht bloss in einer ganz anderen Form, als unser Raum und unsere Zeit sind, anschauten, sondern auch die Vorgänge in dieser ihrer, von der unsrigen sehr verschiedenen, Welt durch uns völlig unverständliche, ganz andere Kategorieen, als unsere Kausalität ist, interpretierten. Man lebt

demnach in einer trügerischen Einbildung, wenn man meint, in und mit unserer menschlichen Kausalauffassung die wirkliche Werdekraft der Dinge an sich erfasst zu haben. Dieses wahrhaft Wirkliche an sich, welches man das Göttliche an sich nennen könnte, dieses *ὄντως ὄν* bleibt uns ewig verschlossen, wie schon Hume gezeigt hat; unsere menschliche Kausalauffassung in unserer Welt ist insofern gewissermassen nur ein *μή ὄν* d. h. ein relativ nichtiges, so notwendig sie auch für unsere Auffassung ist; sie ist insofern nichtig, als unsere Kausalauffassung nur ein Gleichnis ist für das wahre Ereignis, welches nur der verborgenen Macht verständlich sein kann, die selber dieses Ereignis voll und ganz aus sich und in sich hervorbringt. Doch in Bezug auf diese Macht endet das Wissen und beginnt das Glauben.

Zehntes Kapitel.

Die Grundsätze des kritischen Erkennens.

Inhalt: Die vier kritischen Schranken des Erkennens. — Das allgemeinste Grundaxiom des kritischen Erkennens. — Die daraus abgeleiteten besonderen Grundsätze des kritischen Erkennens. — Die Grundsätze vom Räumlichen. — Die Grundsätze vom Zeitlichen. — Die Grundsätze vom Empfindbaren. — Die Grundsätze der ursächlichen Verknüpfung. — Das Ursächliche im Verhältnis zum Zeitlichen, Räumlichen und Empfindbaren. — Alles Ausserursächliche kein Gegenstand der Erkenntnis. — Zufall, Verhängnis, Wunder, Freiheit. — Die Zweckursachen gehören nicht zum Organon des kritischen Naturerkennens. — Abschliessende Kritik aller Teleologie. — Der Zweck und das menschliche Handeln. — Der Zweck in der Betrachtung und Erklärung des natürlichen Geschehens. — Die Kategorie der Kausalität im Verhältnis zum Zweckbegriff. — Der Zweckbegriff in der geschichtlichen Entwicklung des Denkens. — Die Teleologie ist nur eine Art der anthropomorphistischen Naturbetrachtung. — Die Polytheologie. — Anaxagoras. — Platon und Aristoteles. — Polyideologie. — Die mittelalterliche Naturbetrachtung. — Die teleologische Naturbetrachtung hatte den vollständigen Bankerott der menschlichen Naturerkenntnis zur Folge. — Baco, Hobbes, Descartes, Spinoza. — Leibniz und das Aufklärungszeitalter. — Kants Kritik der Teleologie. — Der Zweckbegriff kein Fundamentalbegriff des menschlichen Geistes wie die Kausalität. — Die teleologische Erklärung im Gebiete des Organischen ist nur ein Notbehelf; sie zeigt nur ein ungelöstes Problem an, giebt aber selbst keine Lösung desselben. — Citat aus Kants Kritik der Urteilskraft. — Das methodologische Forschungsprinzip der Wissenschaft hinsichtlich des Zweckbegriffes. — Teleologie und ästhetische Betrachtung der Natur. — Physiologisch-mechanische Erklärung der ästhetischen Anschauungen. — Die physiologisch-mechanische Entstehung der teleologischen Anschauungsweise. — Teleologie als blosser Individualismus. — Weder der Optimismus noch der Pessimismus gehören zum Organon des kritischen Naturerkennens. — Die Erfahrungswelt ist ursächlich unendlich. — Eine erste Ursache und letzte Wirkung wird nicht

erkannt. — Primäre und sekundäre Ursachen. — Allgemeiner kontinuierlicher Zusammenhang ohne Kluft. — Die Einheit der Natur. — Relativität alles Beharrens. — Die unaufhörliche Bewegung. — Alles in Wechselwirkung. — Die sogenannten Darwinistischen Gesetze. — Der Kampf ums Dasein. — Die Anpassung. — Die Vererbung. — Der Vorteil des Stärkeren in der Fortentwicklung. — Das Gesetz von der Erhaltung des Stoffes und der Kraft. — Die Begriffe des Wirklichen, Notwendigen und Möglichen. — Metaphysik, Mathematik und Naturwissenschaft in Beziehung auf ihren kritischen Erkenntnisgehalt. — Schlussbemerkung: Kritische Beschränkung der Gültigkeit des allgemeinen Kausalgesetzes und der besonderen Erkenntnisgrundsätze.

Unser wirkliches Erkennen, kritisch geprüft und von Einbildungen befreit, ist durch vier Schranken: Zeit, Raum, Kausalität und Empfindung — naturnotwendig bestimmt. Was in diese vier Grundkategorieen nicht hineinpasst, ist kein Gegenstand kritischer Erkenntnis. Diese „vier Säulen“ bezeichnen nach allen Richtungen hin genau die Grenzen unseres Erkenntnisgebietes und geben den sicheren Massstab, nach welchem wir den wahrhaften Erkenntniswert einer jeden Aussage beurteilen können. Aus ihnen geht das *allgemeinste Grundaxiom* alles wissenschaftlich sicheren menschlichen Erkennens hervor, welches wir nur zu zergliedern brauchen, um alle *einzelnen Grundsätze der kritischen Erkenntnis* zu gewinnen.

Jenes allgemeinste Grundaxiom drücken wir kurz so aus: *Alles wahrhaft wissenschaftliche, menschliche Erkennen bezieht sich nur auf in Raum und Zeit kausal verknüpfte Empfindungen.* Unsere Erfahrungswelt d. h. die Welt unserer in Zeit und Raum kausal verknüpften Empfindungen ist der alleinige Gegenstand unserer sicheren Erkenntnis, aber auch nur unserer menschlichen Erkenntnis, welche insofern ganz relativ ist, als sie weit entfernt von einer in jeder Beziehung absoluten Erkenntnis bleibt. Diese letztere könnte allein einem absoluten göttlichen Wesen zugeschrieben werden. Was über diese menschlich-subjektive Welt der in Zeit und Raum kausal verknüpften Empfindungen hinausliegt, ist kein Gegenstand mehr des Erkennens, sondern nur noch des metaphysischen Glaubens, seien die Dogmen desselben nun von religiöser oder philosophischer Art, was im Grunde aber, wie später zu zeigen ist, auf dasselbe hinausläuft.

Aus jenem *allgemeinen* Grundaxiom leiten wir nun die *besonderen*, für den Menschen apodiktischen Grundsätze alles menschlichen Erkennens ab, indem wir die einzelnen Elemente: Raum, Zeit, Empfindung und Kausalität — herausheben und jedes für sich behandeln: *All unser Erkennen bezieht sich somit nur auf Räumliches, Zeitliches, Empfindbares und Ursächliches.*

I. *All unser Erkennen bezieht sich auf das Räumliche*, welches sich uns in drei Dimensionen darstellt.

a) *Was nicht im dreidimensionalen Raume liegt*, was also für uns überhaupt unräumlich ist, *bildet keinen Gegenstand unserer Erkenntnis*: dahin gehört aber sowohl das *unräumliche Immaterielle*, werde es nun hinsichtlich des Mikrokosmos als *Seele* (Geist) oder hinsichtlich des Makrokosmos als *Gottheit* gefasst, — als auch das *unräumliche Materielle*, werde dasselbe nun im einzelnen als *Atom* oder im ganzen als *Materie an sich* genommen.

b) Da wir nichts Unräumliches erkennen, so ist unsere Erfahrungswelt überall räumlich gestaltet und bedingt. Wo immer wir erfahren, müssen wir mithin räumlich erfahren, und in diesem Sinne ist also *unsere Erfahrungswelt räumlich unendlich.*

c) *Die Gesetze des Räumlichen*, wie sie die Mathematik entwickelt, *haben* deshalb *unbedingte Gültigkeit* für alle menschliche Erkenntnis (jedoch auch nur für diese; wir können nicht sagen: für alle erkennenden Wesen überhaupt, oder gar: für die Dinge an sich).

II. *All unser Erkennen bezieht sich auf Zeitliches*, in der Form, wie sich die menschliche Zeitauffassung uns darstellt.

a) *Was ausser dieser unserer Zeit*, und also für uns unzeitlich ist, bildet keinen Gegenstand unserer Erkenntnis: dahin gehört *alles Ewige und Unvergängliche*, welches in unserer, der Vergänglichkeit unterworfenen Erfahrungswelt nirgends in die Erscheinung tritt.

b) Da wir nichts Unzeitliches erkennen, so ist unsere Erfahrungswelt überall zeitlich gestaltet und bedingt. Wo immer wir

erfahren, müssen wir mithin zeitlich erfahren, und in diesem Sinne also ist unsere Erfahrungswelt zeitlich unendlich.

c) Die Gesetze des Zeitlichen, wie sie sich in den Zahlen und ihren Verhältnissen ausdrücken, haben deshalb unbedingte Gültigkeit für alle menschliche Erkenntnis (jedoch auch nur für diese; wir können nicht sagen: für alle erkennenden Wesen überhaupt, oder gar: für die Dinge an sich).

III. Wir erkennen nur, was in unsere Empfindung einzugehen vermag.

a) Was kein Gegenstand irgend welcher menschlichen Empfindung zu sein vermag, kann auch kein Objekt menschlicher Erkenntnis sein. So weder irgend ein immaterielles Ding an sich im Sinne des Spiritualismus, noch das materielle Ding an sich im Sinne des Materialismus, noch das absolut Leere, wie der absolut leere Raum oder die absolut leere Zeit. All unser Erkennen bezieht sich also lediglich auf die Welt der Erscheinungen (d. h. unserer in Raum und Zeit kausal verknüpften Empfindungen).

b) Da wir nichts Unempfindbares erkennen, so ist unsere Erfahrungswelt überall durch das Empfindbare bedingt; in diesem Sinne also ist unsere Erfahrungswelt ihrem Empfindungsgehalt nach unendlich.

c) Die Gesetze der Empfindung, wie die Biologie (im besonderen also Anatomie und Physiologie) und Physik und Chemie sie entwickeln, haben daher unbedingte Gültigkeit für alle menschliche Erkenntnis.

IV. Alle unsere Erkenntnis bezieht sich auf ursächlich Verknüpftes, und die Gesetze der ursächlichen Verknüpfung gelten ausnahmslos für unsere gesamte Erfahrungswelt (jedoch auch nur für diese; wir können nicht sagen: für alle erkennenden Wesen überhaupt, oder gar: für die Welt der Dinge an sich).

A. Alles für uns erkennbare Ursächliche ist in Raum, Zeit und Empfindung. Was nicht in Raum, Zeit und Empfindung ist, kann von uns nicht als Ursache oder Wirkung erkannt werden. Eine Einwirkung eines Unräumlichen, Unzeitlichen, Unempfindbaren

auf Räumliches, Zeitliches, Empfindbares entzieht sich völlig der Möglichkeit unseres Erkennens.

B. Alles Ausserursächliche, d. h. alles dasjenige, welches dem Gesetze der natürlichen, in Raum, Zeit und Empfindung gegebenen Kausalität nicht unterworfen ist, bildet keinen Gegenstand unserer Erkenntnis.

a) Der Zufall im Sinne eines ursachlosen Geschehens, das Verhängnis und das Wunder im Sinne eines Geschehens aus nicht natürlicher Kausalität, und die Freiheit im Sinne einer absoluten und unbedingten Willkürlichkeit oder unursächlichen Spontaneïtät gehören nicht zu den Begriffen des kritischen Erkennens.

b) Die sogenannten Zweckursachen gehören nicht zum Organon des kritischen Naturerkennens. Durch die Setzung derselben wird der Lauf der natürlichen Kausalität in Wahrheit aufgehoben, denn die Zweckursache ist ein erst in der Zukunft zu Realisierendes, etwas, das also noch nicht ist, und das gleichwohl schon auf die Vorzukunft wirken und diese gestalten soll, als ob es bereits realiter existierte. In der Setzung der Zweckursache folgt also der Zeit nach die Ursache auf die Wirkung; denn die Zweckursache soll erst realisiert werden, ist also noch nicht, und wirkt doch schon realisierend auf das, wodurch sie erst realisiert werden soll. Offenbar ein vollkommener Widerspruch und die Aufhebung jedes natürlichen Kausalverhältnisses, in welchem stets die Ursache der Wirkung vorangeht! Die Zweckursache ist also nur ein Gedanke im menschlichen Geiste, und wir haben kein Recht, diesem Gedanken eine Realität in der Welt der Erscheinungen oder gar in der Welt der Dinge an sich zuzusprechen. Doch mit dieser Überlegung allein ist die Teleologie noch nicht abgethan; wir müssen uns noch tiefer in sie einlassen.

Der eigentliche Schauplatz der Entstehung und der Bedeutung des Begriffs der Zweckursache ist das Gebiet des menschlichen Handelns. Der Mensch nimmt sich vor, etwas auszuführen. Er hat im Geiste die Vorstellung von dem, was er verwirklichen will. Diese Vorstellung ist die Zweckursache, welche nun alle Mittel zu ihrer Realisierung in Bewegung setzt. Hier ist die Zweckursache eine Vorstellung im Geiste, welche, wie es die natürliche

Kausalfolge erfordert, allen ihren Wirkungen vorangeht. Die endgültige Verwirklichung dieser Vorstellung d. i. ihre Gesamtwirkung ist nicht sie selbst, sondern ein Anderes, welches (wie z. B. die Vorstellung von einer Aphrodite im Geiste eines Künstlers und die Ausführung dieser Vorstellung in Marmor) über das Gebiet der ursprünglichen Vorstellung, von welcher die Wirkungen ihren Anfang nahmen, hinausliegt. Die Zweckursache, wie sie im menschlichen Handeln empirisch gegeben ist, enthält also nichts, was über den Rahmen der natürlichen Kausalität hinausläge oder gar dieselbe aufhöbe; sie ist vielmehr nur ein besonderer Fall des natürlich-ursächlichen Geschehens: Die Vorstellung ist die Ursache, welche eine Reihe von Wirkungen hervorbringt und zuletzt eine Gesamtwirkung, welche nicht die Ursache selbst, sondern ein anderes als die Ursache ist. Wenn demnach einerseits der Begriff der Zweckursache im Gebiet des menschlichen Handelns (der Praxis und der Moral) die natürliche Kausalität in keiner Weise aufhebt, so behält andererseits der Zweckbegriff in diesem Gebiete auch seine vollste Geltung und höchste Bedeutung. Unser menschliches Handeln gewinnt seinen Wert erst durch die von unserem Geist ihm gesetzten Zwecke. Je idealer diese unsere Zwecke sich gestalten, um so höher steigt die sittliche Würdigkeit unseres Thuns und Lassens, und so ist es denn keine Frage und bedarf auch keiner weiteren Erörterung, dass auf dem Gebiete der menschlichen Praxis und Moral der Zweckbegriff durchaus unentbehrlich und von grundlegender Bedeutung ist.

Aber das Gebiet des menschlich-moralischen Handelns nach Zwecken ist nicht das Gebiet der Betrachtung und Erklärung der Natur und des Naturgeschehens. Ist auf letzterem Gebiete der Zweckbegriff auch durchaus unentbehrlich und von grundlegender Bedeutung? Die schlechthin für unsere Naturbetrachtung notwendige Kategorie ist die Kausalität; von ihr können wir nie abstrahieren, da sie die innerste Funktion unseres Geistes selbst bildet. Verhält es sich aber mit dem Zweckbegriff ebenso? Können wir von ihm hinsichtlich der Naturbetrachtung ebensowenig abstrahieren, wie von der Kausalität? Stellte es sich heraus, dass wir die Natur ebenso schlechthin notwendig unter dem

Gesichtspunkte des Zweckes wie unter dem der Kausalität betrachten müssten, dann wäre der Zweckbegriff in der Naturbetrachtung gerechtfertigt und besässe in ihr ebenso allgemeine Geltung wie der Begriff von Ursache und Wirkung. Legen wir der Geschichte die Frage vor: ob sie den Zweckbegriff hinsichtlich der Naturbetrachtung allezeit für ebenso notwendig wie den Kausalitätsbegriff erachtet hat? Sie wird uns auch hier am besten zu einem sicheren Ergebnis führen.

Die ursprüngliche Naturbetrachtung ist die anthropomorphistische, welche wir bereits Bd. I. S. 259ff. als anthropoästhetische, anthropopathische, anthropotheletische und anthroponoëtische geschildert haben. Der unkritisch vorstellende Mensch erklärt sich alle Vorgänge in der Natur nach der Analogie der Handlungen des Menschen. Wie sein Thun und Lassen aus seinen Empfindungen, Leidenschaften, Trieben und Gedanken entspringt, so muss nach seiner Meinung auch jeder Vorgang in der Natur aus einem menschenähnlichen Empfinden, Wollen und Denken hervorgegangen sein. Aus dieser Vermenschlichung der Natur und ihrer Erscheinungen entsteht die polytheologische Naturbetrachtung (Bd. I. S. 28 und S. 32), welche also durch und durch teleologischer Art ist. Sowie ein jeder einzelne Naturvorgang aus einem, ihn zweckdenkend hervorbringenden, dämonischen Wesen erklärt wird, so, schliesst Anaxagoras weiter, muss auch die gesamte Welt aus der zweckdenkenden Thätigkeit eines schöpferischen Geistes hervorgegangen sein (Bd. I. S. 67 ff.), und so setzt er, von der polytheologischen zur monotheologischen Erklärung fortschreitend, doch im teleologischen Sinne, den Nus als das erklärende Weltprinzip. Platon that nun nichts anderes, als dass er dieses eine allgemeine Anaxagoreische Weltprinzip wieder in so viele besondere Prinzipien (Ideen) differenzierte, als zu erklärende Klassen von Dingen den Inhalt der Welt bilden. So entstand die durchaus teleologische Ideenlehre, welche als Polyideologie in Wahrheit nur eine ins Abstrakte übersetzte Polytheologie war (Bd. I. S. 109), was in ihrer Fortentwicklung, zumal bei den Neuplatonikern, deutlich zu Tage trat. Ob nun eine derartige teleologische Erklärung alles Weltgeschehens in der Weise Platons oder Aristoteles versucht

wurde, ist gleichgültig gegenüber der Thatsache, dass von nun an durch das ganze Mittelalter hindurch die Naturbetrachtung unter dem Gesichtspunkt des Zweckes so sehr die Oberhand gewann, dass die Betrachtung unter dem Gesichtspunkte der wirkenden Ursachen so gut wie vergessen wurde (Bd. I. S. 166 ff.) Und was war die Folge davon? Wurde damit erkannt, „was die Welt im Innersten zusammenhält"? Wir haben nicht bloss die Widersprüche, in welche diese Teleologie sich verwickelt, an den betreffenden Stellen bereits nachgewiesen, sondern der Gang der Geschichte hat auch gelehrt, dass sich als die schlimme Frucht dieser Betrachtungsweise der vollständige Bankerott der menschlichen Erkenntnis einstellte, womit der absolute Unwert der Teleologie im Gebiete der Naturbetrachtung hell zu Tage trat. So hatten denn die Baco und Hobbes, die Descartes und Spinoza recht, wenn sie den Zweckbegriff im Gebiete des Naturerkennens gänzlich beiseite zu schieben und die Wissenschaft auf eine rein mechanistische Naturerklärung bloss nach wirkenden Ursachen hinzudrängen suchten. Je mehr die Naturerforschung sich lediglich diesem letzteren zuwandte, um so grössere Erfolge gewann sie. Gleichwohl suchte Leibniz noch einmal in feiner Form die Teleologie für die Erklärung aller Weltvorgänge, wenn auch in Verbindung mit der mechanistischen Betrachtung, zu beleben, und das Aufklärungszeitalter erschien wieder allseitig umschlungen vom Banne der Teleologie. Da war es Kant, welcher in der „Kritik der Urteilskraft" auch hinsichtlich des Zweckbegriffes zum ersten Mal das kritische Licht anzündete, und seine Gedanken sind demgemäss nunmehr in Kürze zur Darstellung zu bringen.*)

Was heisst im Sinne Kants: Die Natur ist zweckmässig? Kant unterscheidet genau die relative oder äussere Zweckmässigkeit von der inneren. Unter äusserer Zweckmässigkeit versteht er die Nutzbarkeit der natürlichen Dinge für den Menschen, die er in Bezug auf „jedes andere Geschöpf" Zu-

*) Wir haben dieses Thema schon einmal in der Schrift: „Kant und Darwin" Jena 1875, behandelt und wiederholen hier also in Kürze nur das dort bereits Gesagte.

träglichkeit nennt. Eine solche ganz äusserliche und oberflächliche (anthropocentrische) Fassung der Teleologie verwirft er von vornherein. Diese relative Zweckmässigkeit berechtigt zu keinem absoluten teleologischen Urteile.

Nur dann kann man sagen: „ein Ding existirt als Naturzweck, wenn es von sich selbst Ursache und Wirkung ist.“ Z. B. ein Baum ist von sich selbst Ursache und Wirkung, denn „er zeugt erstlich einen anderen Baum nach einem bekannten Naturgesetze. Der Baum aber, den er erzeugt, ist von derselben Gattung; und so erzeugt er sich selbst der Gattung nach, in der er einerseits als Wirkung, andererseits als Ursache, von sich selbst unaufhörlich hervorgebracht, und ebenso, sich selbst oft hervorbringend, sich als Gattung beständig erhält. Zweitens erzeugt ein Baum sich auch selbst als Individuum. Diese Art von Wirkung nennen wir zwar nur das Wachstum; aber dieses ist in solchem Sinne zu nehmen, dass es von jeder andern Grössezunahme nach mechanischen Gesetzen gänzlich unterschieden und einer Zeugung, wiewohl unter einem andern Namen gleich zu achten ist. Die Materie, die er zu sich hinzusetzt, verarbeitet dieses Gewächs vorher zu spezifisch-eigentümlicher Qualität, welche der Naturmechanismus ausser ihm nicht liefern kann, und bildet sich selbst weiter aus, vermittelst eines Stoffes, der seiner Mischung nach sein eigenes Produkt ist. Denn ob er zwar, was die Bestandteile betrifft, die er von der Natur ausser ihm erhält, nur als Edukt angesehen werden muss, so ist doch in der Scheidung und neuen Zusammensetzung dieses rohen Stoffes eine solche Originalität des Scheidungs- und Bildungsvermögens dieser Art Naturwesen anzutreffen, dass alle Kunst unendlich weit davon entfernt bleibt, wenn sie es versucht, aus den Elementen, die sie durch Zergliederung derselben enthält, oder aus dem Stoff, den die Natur zur Nahrung derselben liefert, jene Produkte des Gewächsreichs wieder herzustellen. Drittens erzeugt ein Teil dieses Geschöpfs auch sich selbst so, dass die Erhaltung des einen (sc. Teils) von der Erhaltung der anderen wechselsweise abhängt.“

Von sich selbst Ursache und Wirkung sind nur die organisierten und sich selbst organisierenden Wesen, und nur diese also sind

als Naturzwecke teleologisch zu betrachten. Nur die organischen Wesen sind Naturzwecke, aber sie sind Zwecke auch nur der Natur. Diese Zwecke sind also der Natur ganz immanent zu denken, nicht transcendent. „Wenn man also für die Naturwissenschaft und in ihren Kontext den Begriff von Gott hineinbringt, um sich die Zweckmässigkeit in der Natur erklärlich zu machen, und hernach diese Zweckmässigkeit wiederum braucht, um zu beweisen, dass ein Gott sei, so ist in keiner von beiden Wissenschaften innerer Bestand, und ein täuschendes Diallele bringt jede in Unsicherheit dadurch, dass sie ihre Grenzen in einander laufen lassen.“ Ebensowenig aber darf die Natur selbst als ein intelligentes Wesen betrachtet werden, denn dies hiesse nichts anderes, als die Natur wiederum anthropomorphistisch betrachten. Kant geht aber noch um einen äusserst wichtigen Schritt weiter. Er will nämlich gar nicht einmal behaupten, dass es in der Natur Zwecke gäbe, sondern nur, dass wir einiges Natürliche, nämlich die organischen Wesen als zweckmässig zu beurteilen gezwungen sind, weil wir aus dem blossen Mechanismus sie nicht begreifen können. „Der Begriff eines Dinges, als an sich Naturzwecks, ist also kein konstitutiver Begriff des Verstandes oder der Vernunft, kann aber doch ein regulativer Begriff für die reflektierende Urteilskraft sein, nach einer entfernten Analogie mit unserer Kausalität nach Zwecken überhaupt die Nachforschung über Gegenstände dieser Art zu leiten und über ihren obersten Grund nachzudenken.“

Der Zweckbegriff ist also nur eine Art der menschlichen Beurteilung der Dinge, und kann als ein Prinzip der Dinge selbst nicht behauptet werden, wenn man nicht unkritisch werden will. Er ist somit nur subjektiv und hat nur insofern, als etwa die Menschen nicht anders als teleologisch die Organismen begreifen könnten, eine objektive Gültigkeit als eine für uns notwendige Beurteilungsform. Er darf also nicht dogmatisch, sondern nur hypothetisch angenommen werden; er ist nur ein heuristisches Prinzip, kein fertiges Resultat. Die kritische Beurteilung der Natur nach Zwecken ist also nur eine Maxime der Urteilskraft, und als solche widerspricht auch die teleolo-

gische Betrachtung der Natur der mechanischen durchaus nicht. Im § 70 der „Kritik der Urteilskraft" sagt Kant so:

„Die erste Maxime der Urteilskraft ist der Satz: alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muss als nach bloss mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden.

„Die zweite Maxime ist der Gegensatz: einige Produkte der materiellen Natur können nicht als nach bloss mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden (ihre Beurteilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Kausalität, nämlich das der Endursachen).

„Wenn man diese regulativen Grundsätze für die Nachforschung nun in konstitutive, der Möglichkeit der Objekte selbst verwandelte, so würden sie so lauten:

Satz: alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloss mechanischen Gesetzen möglich.

Gegensatz: einige Erzeugung derselben ist nach bloss mechanischen Gesetzen nicht möglich.

In dieser letzten Qualität, als objektive Prinzipien für die bestimmende Urteilskraft, würden sie einander widersprechen, mithin einer von beiden Sätzen notwendig falsch sein; aber das wäre alsdann zwar eine Antinomie, doch nicht der Urteilskraft, sondern ein Widerstreit in der Gesetzgebung der Vernunft. Die Vernunft kann aber weder den einen, noch den andern dieser Grundsätze beweisen, weil wir von Möglichkeit der Dinge nach bloss empirischen Gesetzen der Natur kein bestimmendes Prinzip a priori haben können.

„Was dagegen die zuerst vorgetragene Maxime einer reflektierenden Urteilskraft betrifft, so enthält sie in der That gar keinen Widerspruch. Denn wenn ich sage: ich muss alle Ereignisse in der materiellen Natur, mithin auch alle Formen, als Produkte derselben, ihrer Möglichkeit nach, nach bloss mechanischen Gesetzen beurteilen; so sage ich damit nicht: sie sind danach allein (ausschliessungsweise von jeder andern Art Kausalität) möglich; sondern das will nur anzeigen: ich soll jederzeit über dieselben nach dem Prinzip des blossen Mechanismus der Natur reflektieren, und mithin diesem, so weit ich kann, nachforschen, weil, ohne ihn zum Grunde der Nachforschung zu legen, es gar

keine eigentliche Naturerkenntnis geben kann. Dieses hindert nun die zweite Maxime, bei gelegentlicher Veranlassung, nicht, nämlich bei einigen Naturformen (und auf deren Veranlassung sogar der ganzen Natur) nach einem Prinzip zu spüren, um über sie zu reflektieren, welches von der Erklärung nach dem Mechanismus der Natur ganz verschieden ist, nämlich dem Prinzip der Endursachen. Denn die Reflexion nach der ersten Maxime wird dadurch nicht aufgehoben, vielmehr wird es geboten, sie, soweit man kann, zu verfolgen; auch wird dadurch nicht gesagt, dass nach dem Mechanismus der Natur jene Formen nicht möglich wären. Nur wird behauptet, dass die menschliche Vernunft in Befolgung derselben und auf diese Art niemals von dem, was das Spezifische eines Naturzwecks ausmacht, den mindesten Grund, wohl aber andere Erkenntnisse von Naturgesetzen wird auffinden können; wobei es als unausgemacht dahin gestellt wird, ob nicht in dem uns unbekannten inneren Grunde der Natur selbst die physisch-mechanische und die Zweckverbindung an denselben Dingen in einem Prinzip zusammenhängen mögen; nur dass unsere Vernunft sie in einem solchen nicht zu vereinigen imstande ist, und die Urteilskraft also, als (aus einem subjektiven Grunde) reflektierende, nicht als (einem objektiven Prinzip der Möglichkeit der Dinge an sich zufolge) bestimmende Urteilskraft, genötigt ist, für gewisse Formen in der Natur ein anderes Prinzip, als das des Naturmechanismus zum Grunde ihrer Möglichkeit zu denken."

Das Zweckprinzip ist also bei Kant im Feuer der kritischen Philosophie auf ein Minimum seiner früheren Bedeutung, die es in den dogmatischen Systemen hatte, eingeschmolzen. Es ist kein theologisches, transcendentes, sondern ein immanentes, natürliches Prinzip; es ist als solches kein objektives Prinzip der Dinge an sich, sondern nur eine subjektive Regel für unsere Beurteilung der Dinge; es ist kein konstitutiver, dogmatischer Grundsatz, sondern nur ein hypothetischer, heuristischer — kein Dogma, sondern eine Maxime. Die Organismen können wir ihrem ersten Ursprunge nach nicht rein mechanisch erklären — das ist der Grund für Kant, das teleologische Prinzip in dieser abgeschwächten Form festzuhalten. Suchet aber soviel wie möglich mechanisch zu

erklären, das ist es, was Kant andrerseits einschärft, denn „ohne das Prinzip des blossen Mechanismus zum Grunde der Nachforschung zu legen, kann es gar keine eigentliche Naturerkenntnis geben“. Auch wird, wenn man die teleologische Maxime beibehält, trotzdem nicht gesagt, „dass nach dem Mechanismus der Natur jene (organischen) Formen nicht möglich wären“. Kant will also nur, dass das teleologische Erklärungsprinzip neben dem mechanischen beibehalten werde, solange man noch nicht imstande ist, alles mechanisch zu erklären; andrerseits aber fordert er, dass alles soviel wie möglich mechanisch erklärt werde. Denn: „Es liegt der Vernunft unendlich viel daran, den Mechanismus der Natur in ihren Erzeugungen nicht fallen zu lassen und in der Erklärung derselben nicht vorbeizugehen; weil ohne diesen keine Einsicht in der Natur der Dinge erlangt werden kann.“

Aus der Geschichte der Teleologie geht hervor, dass der Zweckbegriff weit entfernt ist, ein Fundamentalbegriff des menschlichen Geistes wie der Kausalbegriff zu sein, den wir in keiner Weise entbehren könnten. Auf die Dinge an sich darf der Zweckbegriff natürlich ebensowenig wie der Kausalbegriff angewendet werden, und in der Welt der Erscheinungen hat er, aber bloss als menschlich-subjektive Beurteilungsmaxime von lediglich hypothetischer und heuristischer Bedeutung, nur da Geltung, wo (nämlich im Reiche der Organismen) wir den mechanisch-notwendigen Ursachenverlauf noch nicht erkennen. In diesem Falle greifen wir zu dem Notbehelf der alten anthropomorphistischen Betrachtungsweise zurück und erklären wieder aus dem Zweckbegriff. In Wahrheit freilich erklären wir damit gar nichts, denn wenn wir z. B. die allmähliche Entstehung eines menschlichen Organismus aus der befruchteten Eizelle uns auch mit dem Worte nahe zu bringen suchen: dass alle die darin sich entwickelnden Vorgänge auf das Ziel des vollendeten Organismus zustrebten (Zielstrebigkeit) und sich somit einem bestimmten Zwecke gemäss gestalteten, dass die Natur hier wie ein intelligenter Werkmeister und Künstler handle — haben wir damit diese inneren Vorgänge wirklich verstanden und erklärt? Wir haben sie lediglich nach einer Analogie beurteilt; wir haben nur gesagt: wir ver-

gleichen die Vorgänge im Ei mit den Vorgängen menschlichen Handelns — aber in Wahrheit ist der Unterschied zwischen dem bewussten menschlich-absichtlichen Handeln und den organischen Vorgängen der nicht wie ein Mensch seienden und handelnden Natur so gross, dass Kant völlig recht hat, wenn er sagt*): „Genau zu reden, hat die Organisation der Natur nichts Analogisches mit irgend einer Kausalität, die wir kennen.“ Denn „man sagt von der Natur und ihrem Vermögen in organisierten Produkten bei weitem zu wenig, wenn man diese ein Analogon der Kunst nennt; denn da denkt man sich den Künstler (ein vernünftiges Wesen) ausser ihr. Sie organisiert sich vielmehr selbst, und in jeder Spezies ihrer organisierten Produkte zwar nach einerlei Exemplar im Ganzen, aber doch mit schicklichen Abweichungen, die die Selbsterhaltung nach den Umständen erfordert. Näher tritt man vielleicht dieser unerforschlichen Eigenschaft, wenn man sie ein Analogon des Lebens nennt; aber da muss man entweder die Materie als blosse Materie mit einer Eigenschaft (Hylozoismus) begaben, die ihrem Wesen widerstreitet, oder ihr ein fremdartiges, mit ihr in Gemeinschaft stehendes Prinzip (eine Seele) beigesellen; wozu man aber, wenn ein solches Produkt ein Naturprodukt sein soll, organisierte Materie als Werkzeug jener Seele entweder schon voraussetzt, oder die Seele zur Künstlerin dieses Bauwerks machen und so das Produkt der Natur (der körperlichen) entziehen muss. Genau zu reden, hat also die Organisation der Natur nichts Analogisches mit irgend einer Kausalität, die wir kennen. Schönheit der Natur, weil sie den Gegenständen nur in Beziehung auf die Reflexion über die äussere Anschauung derselben, mithin nur der Form der Oberfläche wegen beigelegt wird, kann mit Recht ein Analogon der Kunst genannt werden. Aber innere Naturvollkommenheit, wie sie diejenigen Dinge besitzen, welche nur als Naturzwecke möglich sind und darum organisierte Wesen heissen, ist nach keiner Analogie irgend eines uns bekannten physischen d. i. Naturvermögens, ja, da wir selbst zur Natur im weitesten Verstande gehören, selbst nicht einmal durch eine genau angemessene Analogie mit menschlicher Kunst denkbar und erklärbar.“

*) Kritik der Urteilskraft § 65.

Wo wir also gezwungen sind, die teleologische Erklärungsweise zur Anwendung zu bringen, legen wir in Wahrheit lediglich ein Geständnis unserer Unwissenheit in Beziehung auf die Prozesse ab, welche wir mit dieser Scheinerklärung uns näher zu rücken suchen. So behält also dieser letzte schattenhafte Überrest der Teleologie in der Naturwissenschaft nur die Bedeutung eines Memento bei, welches uns daran erinnert, dass ein noch ungelöstes Problem vorliegt und uns antreibt, uns bei dem leeren Worte „Zweckmässigkeit der Natur" nicht zu beruhigen, vielmehr eine mechanische Lösung des Problems aus wirkenden Ursachen zu versuchen. Bedienen wir uns im Gebiete der Organismen des Zweckbegriffes, so verfahren wir kritisch, wenn wir die Anwendung dieses Wortes mit dem Zusatz begleiten: „das vom Menschen sogenannte Zweckmässige in den Vorgängen des Organismus." Mit der Zeit wird dieser Begriff des von Menschen sogenannten Zweckmässigen in der Naturbetrachtung auch des Organischen immer mehr zurücktreten, in dem Masse nämlich, als es gelingt (wie es vielfach schon gelungen ist), das als zweckmässig Beurteilte als aus rein mechanischen Ursachen entstanden und hervorgegangen zu erklären. Das Streben der modernen Naturwissenschaft ist auf dieses Ziel gerichtet, und sie ist in vielen Fällen bereits imstande gewesen, mit Lamarck und Darwin in der Nachfolge des Empedokles das als zweckmässig Beurteilte als ein aus dem nicht Zweckmässigen im Wege mechanischer Kausalität Gewordenes zu erweisen. Schon die bisherigen Errungenschaften auf diesem Felde geben es der Naturwissenschaft als eine methodologische Forschungsmaxime an die Hand, das Zweckprinzip dem Mechanismus unterzuordnen, d. h. ersteres aus letzterem abzuleiten; und so erweist sich denn das Prinzip der wirkenden Ursachen als das einzige, welches der menschlichen Naturbetrachtung als notwendiges und allgemeingültiges Kriterium verbleibt.

Das Prinzip der Zweckmässigkeit würde (abgesehen von seiner unantastbaren Geltung im Gebiet der Moral) auf dem Naturgebiete höchstens noch Wert behalten für die ästhetische Betrachtung der Natur d. h. also, insofern wir die Naturgegenstände als schön

oder unschön beurteilen. Aber hierbei liegt sogleich klar auf der Hand, dass diese ästhetische Betrachtung der Natur niemals eine objektiv-notwendige, in den Dingen selbst wurzelnde ist, sondern lediglich eine subjektiv-individuelle, welche sich mit und nach den Individuen fortgesetzt ändert, und deren Entstehung sich ausserdem nach mechanischer Kausalität erklären lässt: denn warum erscheinen uns die Dinge schön oder unschön? Seit ungezählten Jahren haben die Menschen vorgestellt, was ihnen ihre Welt zeigt. So haben ihre Vorstellungsorgane (Sinne, Nervensystem, Gehirn und Geist) fortgesetzt unter den Einflüssen der Vorstellungen gestanden und sich ebenso nach diesen gebildet, wie die Vorstellungen nach jenen. So besteht durch Anpassung aneinander eine Harmonie zwischen dem Subjekt und dem Objekt, zwischen dem gesamten Vorstellungsapparat (Sinne, Nerven, Gehirn, Geist) und den Vorstellungen. Diejenigen Vorstellungen nun, welche am häufigsten vorkommen, machen auf den gesamten Vorstellungsapparat des Subjekts einen gewohnten Eindruck d. h. sie erregen denselben am schmerzlosesten und angenehmsten. Daher erscheinen diese Vorstellungen, welcher Gestalt sie immer sonst sein mögen, dem Menschen schön, alle von den am meisten gewohnten Vorstellungen aber abweichenden Vorstellungen erscheinen als nicht schön wegen ihrer Inkongruenz mit dem gesamten Vorstellungsapparat. So erscheint dem Europäer der chinesische Typus, dem Chinesen der europäische unschön. So erscheint ein normal gebautes Pferd, der gestirnte Himmel, eine lachende Gegend uns schön. Aber es ist möglich, zu denken, dass Wesen, die in einer ganz anderen Formenwelt als wir stetig gelebt und sich derselben völlig angepasst haben, ihre für uns hässliche Welt für schön, unsere uns schöne Welt aber für abscheulich halten. Ebenso ist es möglich, zu denken, dass, was man anfangs, weil es einem völlig ungewohnt war, für unschön hielt, man nach und nach, durch Gewöhnung an dasselbe, als schön empfindet. Die Geschichte der Entwicklung der Künste durch ihre verschiedenen Epochen und verschiedenartigen Ideale hindurch bietet zahlreiche Belege für die Wahrheit dieser Sätze.

Von hier aus fällt aber noch ein neues Licht auf die Ent-

stehung der gesamten teleologischen Weltbetrachtung, denn es verhält sich mit dem Zweckmässigen genau ebenso wie mit dem Schönen. Unser gesamter Vorstellungsapparat ist unserer Welt und ihren Verhältnissen völlig angepasst, gleichgültig, wie diese Anpassung entstanden ist. Welt und Bewusstsein sind ja untrennbar voneinander. So empfindet, fühlt und denkt unser Bewusstsein am leichtesten, angenehmsten, schmerzlosesten, wenn es durch seine gewohnte Welt und ihre Verhältnisse erregt und erfüllt wird. So muss der Menschheit im allgemeinen diese ihre Welt, und jedem menschlichen Individuum je wieder seine besondere Welt, da das Objekt hier völlig zu dem Subjekt passt, als eine durchaus zweckentsprechende und harmonische erscheinen. Offenbar ist dies aber eine ganz subjektive, ja völlig individuelle Beurteilungsweise, die über einen objektiven Zustand in den Erscheinungen selbst oder gar in den Dingen an sich nicht den geringsten Aufschluss liefert. So individuell ist diese Betrachtungsweise, dass dem Nordländer die Hitze des Südens und dem Südländer die Kälte des Nordens; dass mir deine Lebensweise und dir die meine als höchst unzweckmässig erscheint, während jeder das Seine, welches zu seinem Wesen völlig passt, für das im Grunde allein Zweckmässige hält. In Wahrheit also erscheint keinem Menschen die (ganze) Welt zweckmässig, sondern immer nur seine zu seinem Individuum passende. Wird diese seine individuelle Welt fortgesetzt durch widrige Umstände gestört, sodass das Individuum in schmerzlicher Unbefriedigung lebt, so wird das Individuum Pessimist; umgekehrt Optimist. Von seinem individuellen Zustande schliesst der Mensch also in oberflächlichster Weise auf den Zustand der Welt und begeht mithin den logischen Fehler, das Ganze nach dem Teile zu bemessen. Dieser Anpassungsprozess der besonderen, einzelnen Subjekte an ihre besonderen, einzelnen Objekte oder ihre individuelle Welt ist aber in Wahrheit immer nur eine Anpassung an die auf der Oberfläche eines allergeringsten Teiles des Universums vorkommenden Erscheinungen, in deren Tiefe, geschweige letzten Grund das Individuum nicht eindringt. So entspringt demnach diese ganze Zweckmässigkeitsvorstellung

eines Individuums in Beziehung auf seine Welt (oder umgekehrt seine Unzweckmässigkeitsvorstellung von derselben) nur einer ganz individualistischen und dazu oberflächlichen Betrachtung der Welterscheinungen. Je mehr daher der Mensch in objektiv-wissenschaftlicher und kritischer Weise in den wahren Bestand der Welterscheinungen und der Erscheinungswelt eindringt, umsoweniger bestätigt sich seine lediglich aus dem Empfinden seines Individuums herausgenommene und fälschlich auf die Dinge, ja die Dinge an sich übertragene teleologische Betrachtungsweise, bis endlich der Mensch in Beziehung auf die Natur und erst recht die Dinge an sich allen Anthropomorphismen entsagt, und damit die Teleologie im Gebiete der Weltbetrachtung überhaupt ihr Ende erreicht.

Wenn also die Teleologie nicht zu den Grundbegriffen des kritisch-empirischen Naturerkennens gehört, so darf in deren Organon auch weder die optimistische noch die pessimistische Weltanschauung einen Platz finden. Denn wenn in der Naturwissenschaft alles nur unter dem Gesichtspunkt der wirkenden Ursachen betrachtet werden darf, so ist alles notwendig; es kann nichts anders sein, als es ist; alles ist an sich weder gut noch böse, weder schön noch unschön. Gut oder böse, schön oder unschön wird etwas nur, insofern wir es zu einem bestimmten Zweck oder Ideal in Beziehung setzen, welchem es gemäss oder nicht gemäss erscheint. Wir kennen und setzen wohl Zwecke und Ideale für unser menschliches Handeln; aber wir kennen keinen Zweck der gesamten Natur oder gar der Welt der Dinge an sich. Wir können also auch nicht sagen, ob die Welt eine durch und durch zweckmässige, also die möglichst beste Welt, wie der Optimismus will, oder ob sie die möglichst schlechteste Welt sei, was der Pessimismus vorzieht. Beider Gesichtspunkte sind teleologischer Art und haben mit objektiver, kritisch-empirischer Naturerkenntnis nichts gemein. Nur im Gebiete der Moral und der Aesthetik steht es uns frei, optimistisch oder pessimistisch zu urteilen, insofern wir einen lediglich menschlichen Zweck oder menschliches Ideal zum Massstabe unserer Beurteilung machen. Doch dürfen wir diese Beurteilung dann nur auf die Menschen und ihre Handlungen beziehen,

nicht etwa auf die Natur, oder das All an sich. Denn dann machen wir wieder ein ganz Partikuläres, das Wollen und Empfinden nämlich nicht einmal aller Menschen, sondern nur einer kleineren oder grösseren Gruppe von menschlichen Individuen, zum Massstab und Zweck des Universums, wozu wir wohl im höchsten Masse den subjektiven Trieb, aber durchaus kein erkenntnistheoretisch begründetes, objektives Recht haben. Wir nehmen da wieder den Teil für das Ganze und sind völlig im Banne des Anthropocentrismus befangen, indem wir unser Wollen und unser Empfinden, sei es nun, dass sich beide sehr befriedigt oder sehr unbefriedigt fühlen, auf die Welt nicht bloss der Erscheinungen, sondern sogar der Dinge an sich übertragen. Optimismus und Pessimismus sind wohl psychologische Erscheinungsweisen menschlich-individueller Empfindungen und Leidenschaften, aber keine Urteilsweisen des kritischen Erkennens. Sie gehören dem Menschen an, insofern er Freude geniesst oder Schmerz leidet, nicht insofern er kritisch erkennt; im Gegenteil machen beide als Ausflüsse subjektiver und individueller Gemütsstimmungen das klare Erkennen unmöglich.

C. Unsere Erfahrungswelt ist ursächlich unendlich, denn da wir alles in ursächlicher Verknüpfung erfahren und ohne ursächliche Verknüpfung nichts erfahren, so reicht die ursächliche Verknüpfung so weit als unsere Erfahrungswelt; in dieser herrscht mithin die volle und ausnahmslose Unendlichkeit der Ursächlichkeit.

a) Daraus folgt, dass es unmöglich ist, eine erste Ursache und eine letzte Wirkung zu erkennen; denn jeder Ursache in unserer Erscheinungswelt geht eine andere voran, deren Wirkung jene ist, und jeder Wirkung folgt wieder eine andere Wirkung, zu der jene die Ursache ist. All unser Erkennen geht daher nur auf sog. sekundäre Ursachen, niemals auf primäre, und damit erweist sich jede Metaphysik als hinfällig, welche über primäre Ursachen positive Aussagen aufstellen will. Nennen wir die erste Ursache Gott und die letzte Wirkung den Endzweck aller Dinge, so leuchtet nun ein, dass sowohl Gott als der Endzweck aller Dinge für unsere Erkenntnis durchaus geheimnisvoll und unerschlossen bleiben. Beide sind Dinge an sich, auf welche sich der Glaube, jedoch kein Wissen bezieht.

b) Die Unendlichkeit der Ursächlichkeit unserer Erfahrungswelt verbietet nicht bloss das Stillstehen bei einem Anfang oder Ende derselben, sondern gestattet auch in keinem immanenten Teile derselben jemals eine Unterbrechung. Damit wollen wir sagen, dass auch im gesamten Verlauf unserer Erfahrungswelt die Ursächlichkeit an keiner Stelle jemals aufhört oder abreisst: dass alles in unserer Erfahrung in schlechthin kontinuierlichem Zusammenhang von Ursache und Wirkung steht. Unsere Erfahrungswelt zeigt also nirgends eine Kluft weder zwischen dem Immateriellen und Materiellen, noch zwischen dem Organischen und Unorganischen; weder zwischen Pflanze und Tier, noch zwischen Tier und Mensch. Wohl zeigt die Natur uns Unterschiede und Verschiedenheiten, doch überall sind dieselben durch allmähliche Übergänge in kleinsten Differenzen so vermittelt, dass die Einheit der Natur an keiner Stelle aufgehoben wird. Wo wir diese Einheit nicht klar erkennen, gilt die Maxime, dass in dieser Hinsicht unsere Erkenntnis noch mangelhaft sei, nicht aber die Natur.

c) Die Unendlichkeit der Ursächlichkeit in unserer Erfahrungswelt zeigt sich auch darin, dass die Ursächlichkeit in keiner Zeit aufhört zu wirken. Daraus folgt, dass in jedem Moment neue Wirkungen ohne Ende hervorgebracht werden; dass demnach alles in fortgesetztem Wechsel und beständiger Veränderung sich befindet; dass alles Beharren in unserer Erfahrungswelt nur relativ, und alles vielmehr in ewiger Bewegung ist. Denn die Bewegung ist die Form, in der alles ursächliche Wirken erscheint.

d) Wenn alles in unserer Erfahrung einerseits in kontinuierlichem Zusammenhang, andererseits im Zustande des Wirkens sich befindet, so folgt, dass alles mittelbar oder unmittelbar auf alles wirkt, oder dass alles untereinander in innigster Wechselwirkung steht. Jeder Teil steht unter dem Einfluss aller übrigen Teile, empfängt Wirkungen von ihnen und wirkt, dem Grade seiner Thätigkeit nach, zurück auf sie. Hieraus in Verbindung mit den vorhergehenden Grundsätzen ergeben sich die heute sogenannten Darwinistischen Gesetze, welche mithin in letzter Instanz nichts anderes als notwendige Folgerungen aus dem allgemeinen Kausalitätsgesetze sind.

α) Wenn alles untereinander in Wechselwirkung steht, so strebt jedes gegen jedes. Jedes sucht sich soweit zu erhalten, als seine ursächliche Kraft reicht, und wird soweit überwältigt, als die Kraft des Gegenstrebenden die des Strebenden überragt. Der allgemeine „Kampf ums Dasein“ unter den Dingen und Wesen der Erfahrungswelt ist also nur ein besonderer Ausdruck der allgemeinen Kausalität.

β) Das Ergebnis dieses Strebens und Widerstrebens ist, dass jedes in seiner Art, zu sein, von jedem andern soweit bestimmt wird, als das Bestimmende im Verhältnis zum Bestimmten stärker, und das Bestimmte im Verhältnis zum Bestimmenden schwächer ist. Jedes richtet sich also nach jedem. Auch die „Anpassung“ ist also nur ein besonderer Ausdruck des allgemeinen Kausalitätsgesetzes.

γ) Jede Ursache hat die ihr entsprechende Wirkung, welche letztere soweit reicht, als nicht andere Ursachen einschränkend auf die Wirkung miteinfliessen. Ins Biologische übersetzt, heisst dies: Jedes Erzeugte gleicht seinem Erzeuger in seinen Eigenschaften soweit, als nicht andere miteinfliessende Ursachen eine Abänderung der Eigenschaften hervorrufen. Das Gesetz der „Vererbung“ ist also nur ein besonderer Ausdruck des allgemeinen Kausalitätsgesetzes.

δ) Die stärkeren Ursachen wirken mächtiger als die schwächeren. Ihre, der ersteren, Wirkungen treten daher im Verlauf des Entwicklungsganges der Erscheinungen als die herrschenden immer deutlicher hervor. Der Lauf der Veränderungen im Entwicklungsgang der Erscheinungen richtet sich daher stets nach den stärkeren Ursachen, oder konkreter und anthropomorphistisch ausgedrückt, die Fortentwicklung schlägt zum Vorteil des Stärkeren aus. Dass dieses Stärkere auch stets das Bessere im moralischen oder das Schönere im ästhetischen Sinne sei, ist damit nicht gesagt; in diesem Sinne kann es auch das Schlechtere und weniger Schöne sein.

Es darf nicht vergessen werden, dass, wie das allgemeine Kausalitätgesetz überhaupt, so auch alle aus ihm folgenden besonderen, mithin auch diese sog. darwinistischen Sätze immer nur auf unsere Erscheinungs- und Erfahrungswelt bezogen werden dürfen; in welcher Beziehung sie etwa zu einer Welt von Dingen an sich stehen, darüber giebt es eine kritische Erkenntnis nicht.

ε) Die Erfahrungswelt ist ursächlich unendlich, und der Zusammenhang von Ursache und Wirkung reisst nirgends ab. Mithin kann nichts ohne Ursache entstehen und nichts ohne Wirkung vergehen; also kann nichts absolut Neues entstehen, noch etwas von dem Seienden absolut vergehen: Die Summe des Seienden (bezeichnen wir dieses nun mit dem Worte „Stoff“ oder „Kraft“) bleibt also unter allen Umständen in Quantität und Qualität dieselbe. Das Gesetz von der Erhaltung des Stoffes und der Kraft ist also nur ein besonderer Ausdruck des allgemeinen Kausalitätsgesetzes.

D. Auf der Basis dieser Grundsätze des kritischen Erkennens erhellt nun, welche Bedeutung im Sinne des kritischen Empirismus den Begriffen des Wirklichen, Notwendigen und Möglichen beizulegen ist.

a) Unter dem Wirklichen für den Menschen verstehen wir das Subjektiv-Wirkliche d. h. das von einem einzelnen Subjekte als wirklich Angeschaute, womit nicht gesagt ist, dass alle Subjekte ausnahmslos dasselbe als wirklich anschauen würden, könnten oder gar müssten, wie denn z. B. eine aus nervöser Erregung entsprungene Hallucination oder Vision eines Individuums ein Subjektiv-Wirkliches ist, welches gleichwohl kein für alle Subjekte Wirkliches, also kein für alle Notwendiges und Allgemeingültiges ist. In diesem Sinne definieren wir: Subjektiv-wirklich ist alles Erfahrene d. h. alles in Zeit, Raum und kausaler Verknüpfung Empfundene.

b) Von dem Subjektiv-Wirklichen (welches also auch das ganze Gebiet der individuellen Selbsttäuschungen in sich begreift) unterscheiden wir das Objektiv-Wirkliche, d. h. das für alle Individuen ausnahmslos Notwendige und Allgemeingültige. Objektiv-wirklich oder notwendig und allgemeingültig oder wahr für die Menschen im kritischen Sinne ist dasjenige, welches in Übereinstimmung mit den Grundsätzen des kritischen Empirismus und insofern streng wissenschaftlich bewiesen werden kann und die Möglichkeit jedes Zweifels ausschliesst.

c) Möglich für die Menschen ist das Erfahrbare, d. h.

alles, was den Bedingungen der menschlichen Erfahrungsfähigkeit nicht widerspricht. Nun ist das menschliche Erfahren gebunden an Zeit, Raum, Ursächlichkeit und Empfindbarkeit. Möglich für die Menschen ist also nur, was im Gebiete ihrer Zeit, ihres Raumes, ihrer Ursächlichkeit und Empfindung liegt. Alles mithin, was den Gesetzen der menschlichen Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Ursächlichkeit und Empfindung widerspricht, ist für die Menschen sowohl für ihr Erkennen wie für ihr Handeln unmöglich: dahin gehört also alles Ausserräumliche, Ausserzeitliche, Ausserursächliche und Ausserempfindliche.

Die dogmatische Metaphysik giebt vor, gerade diese letzteren als die (in Wahrheit bloss negativen) Wesensbeschaffenheiten des Dinges an sich zu erkennen, während Mathematik und Naturwissenschaft (im weitesten Sinne des Wortes) das Zeitliche, Räumliche, Ursächliche und Empfindbare zu Gegenständen ihres Forschens haben. So liegt es denn auf der Hand, dass nur Mathematik und Naturwissenschaft den Menschen Erkenntnis im kritischen Sinne geben, die dogmatische Metaphysik aber in allen ihren Beweisen und Resultaten nur Fehlbeweise und Selbsttäuschungen enthalten kann; sie ist nur subjektiv-wirklich, nicht objektiv-wirklich oder von allgemeingültiger Notwendigkeit, worüber das folgende Kapitel ausführlicher zu handeln haben wird.

E. Schlussbemerkung. — Wir haben (im achten Kapitel sub 2) entwickelt, was Natur im kritischen Sinne allein bedeuten kann. Unsere Natur ist der Inbegriff aller unserer Erscheinungen oder Vorstellungen oder Objekte. Jede Vorstellung aber kommt nur durch Kausalsynthese zustande. So steckt Kausalität in jeder Vorstellung, also auch in dem Inbegriff aller oder unserer gesamten Natur. Daher ist unsere gesamte Natur oder Erfahrungswelt von Kausalität durchdrungen und beherrscht, und alle Grundsätze, welche sich aus dem allgemeinen Kausalgesetz ergeben, gelten daher auch für alle unsere Natur, werde dieselbe nun als psychische Erfahrungswelt oder als physische bezeichnet, was ja, wie oben gezeigt, im Grunde nur zwei verschiedene Ausdrücke für dieselbe eine Bewusstseinswelt sind. Hierbei ist nun aber nicht zu vergessen, dass

unsere gesamte Natur eben nur unsere Natur, d. h. die Welt ist, welche wir erfahren und vorstellen, und welche keineswegs eine Natur an sich oder eine absolute für alle etwa existierenden vorstellenden Wesen gleiche Natur oder gar die Welt der Dinge an sich ist. Wir kennen nur unsere Natur, welche eine durch und durch menschlich bedingte und somit nur ein Spezialfall unter, wer weiss, wie vielen anderen Naturen ist, wie sie in der Anschauung anderer und anders vorstellender Wesen bestehen. Somit — und wir haben es schon wiederholt betont — ist auch die Kausalauffassung zwar für uns Menschen eine absolut notwendige, keineswegs aber die für alle etwa existierenden Wesen notwendige Weltauffassungsform oder gar das objektiv-notwendige Gesetz und innerste Wesen in den Dingen an sich. Soweit reicht unsere Erkenntnis nicht!

Aus dieser auf der kritischen Durchforschung unseres Selbstes beruhenden kritischen Selbstbeschränkung unserer Erkenntnis folgt aber, dass auch alle aus der Kausalität hervorgehenden besonderen Grundsätze zwar für uns absolut notwendige Erkenntnisgrundsätze sind; dass damit aber keineswegs ausgesagt werden darf, dass sie notwendige Erkenntnisgrundsätze aller Wesen überhaupt oder gar Seinsgesetze der Dinge an sich seien. Letzteres aber behauptet aller Dogmatismus, indem er im falschen anthropocentrisch-teleologischen Sinne den Menschen als das Gesetz des Universums an sich betrachtet, ein unendlichgeringes Teilwesen als bestimmend für das unendlichgrosse Ganze nimmt und ontologisch schliesst. Von solchen Behauptungen muss sich der Kritizismus durchaus fernhalten. Alle jene Grundsätze haben gegenüber einer etwa hypothetisch gesetzten schlechthin absoluten Erkenntnis nur relative Geltung, nämlich für den Menschen und seine Vorstellungswelt, als welche seine einzige Erfahrungswelt ist. Für den Menschen aber und diese seine Vorstellungswelt haben sie absolute Geltung, insofern alles menschliche Erkennen an sie gebunden ist und nie von ihnen loskommen kann. Sie sind also Gesetze für das menschliche Weltbewusstsein und die diese ausmachende Bewusstseinswelt, nicht aber Gesetze für ein absolutes Erkennen oder ein

absolutes Sein, welches beides gänzlich jenseits unserer Erkenntnisgrenzen liegt. Dieses, was kein Naturerforscher, auf welches Gebiet der Natur im einzelnen seine Thätigkeit sich erstrecken mag, vergessen darf (so wenig es auch den meisten, dogmatisch, wie sich dieselben auch auf ihrem naturwissenschaftlichen Gebiete verhalten, klar ist), geht vor allem noch aus der, von jenen gar nicht beachteten Thatsache hervor, dass keiner dieser Grundsätze sich induktiv-empirisch wirklich streng beweisen lässt. Nehmen wir z. B. den Grundsatz von der Erhaltung des Stoffes oder der Kraft. Wie wollen wir in Wahrheit alle Fälle, d. h. so viele da waren, sind und sein werden, je zusammenbringen, um an ihnen zu zeigen, dass wirklich kein Stoff- oder Kraftteilchen jemals neu entsteht oder völlig vergeht? Und doch behält dieser Grundsatz für uns seine unerschütterliche Geltung, und keine Erfahrung, die wir machen, widerspricht ihm jemals, wenn er auch durch Erfahrung nicht mit kritischer Strenge bewiesen werden kann. Zu allen diesen Grundsätzen verhält alle Erfahrung sich immer nur asymptotisch, d. h. wie Kant in der Kritik der reinen Vernunft einmal sagt: Die Erfahrung „kann ihnen bloss annähernd folgen, ohne sie jemals zu erreichen.“ Ganz ebenso verhält es sich mit allen mathematischen Gesetzen des Raumes und der Zeit. Keine induktive Erfahrung kann alle überhaupt möglichen Dreiecke herbeischaffen, um an ihnen durch die Zahl der Fälle zu beweisen, dass die Winkelsumme in allen Dreiecken = 2R ist. Und doch widerspricht diesen Gesetzen auch keine von uns jemals gemachte Erfahrung. So verhält es sich auch mit den Naturgesetzen, die heute nach Darwin genannt werden, obgleich sie lange schon vor ihm den menschlichen Geist in Bewegung setzten. In Beziehung hierauf spricht sich schon Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ folgendermassen aus: „Die Sprossen einer solchen (kontinuierlichen Stufen-) Leiter (von Geschöpfen im Pflanzen- und Tierreich), so wie sie uns Erfahrung angeben kann, stehen viel zu weit auseinander, und unsere vermeintlich kleinen Unterschiede sind gemeiniglich in der Natur selbst so weite Klüfte, dass auf solche Beobachtungen (vornehmlich bei einer grossen Mannigfaltigkeit von Dingen, da es immer leicht sein

muss, gewisse Ähnlichkeiten und Annäherungen zu finden) als Absichten der Natur gar nicht zu rechnen ist. Dagegen ist die Methode, nach einem solchen Prinzip Ordnung in der Natur aufzusuchen, und die Maxime, eine solche, ob zwar unbestimmt wo oder wie weit, in einer Natur überhaupt gegründet anzusehen, allerdings ein rechtmässiges und treffliches regulatives Prinzip der Vernunft, welches aber als ein solches viel weiter geht, als dass Erfahrung und Beobachtung ihr gleichkommen könnte."

Unsere Erfahrung kann all diesen Grundsätzen ebensowenig völlig gleichkommen, als sie es hinsichtlich des allgemeinen Kausalgesetzes überhaupt vermag. Keine Erfahrung konnte dasselbe beweisen, und doch galt es für alle Erfahrung und in aller Erfahrung, und keine Erfahrung stand je mit ihm in Widerspruch. Und warum dies alles? Jetzt sind wir imstande die Antwort zu geben: Weil das Kausalgesetz vor aller Erfahrung feststeht, da es die apriorische Funktionsform unseres Geistes ist. Alle jene besonderen, von uns aufgezählten Grundsätze, ebenso wie die von der Logik zusammengestellten Gesetze des Urteilens und Schliessens sind nur unmittelbare Folgerungen aus der apriorischen Kausalsynthese in uns. Dass sie apriorisch sind und nicht aus der Erfahrung stammen, wenn sie auch durch die und an der Erfahrung zum deutlichen Bewusstsein gebracht werden (vgl. Kap. III.), erläutert u. a. noch die Thatsache, dass sie wie z. B. die Grundgedanken der Entwicklungslehre, schon von Denkern erfasst wurden, denen, wie z. B. Anaximander und Empedokles, so gut wie nichts von dem thatsächlichen Material bekannt war, welches heute dem Forscher vorliegt. Nicht aus dem empirischen Material sind jene Grundsätze, sondern der Geist brachte sie aus sich an das empirische Material hinan und sichtete, ordnete und erklärte dieses nach ihnen. So sind sie nicht strikt empirisch-induktiv bewiesen, noch können sie es jemals werden, mögen sich auch die mit ihnen übereinstimmenden Thatsachen noch so sehr häufen, und doch sind sie notwendige Wahrheiten. Es ist denkbar, dass auch andersgeartete Geister die Kausalsynthese und alle ihr entspringenden Folgerungen bekennen und anerkennen

müssen; ja, dass damit sogar auf uns unerklärliche Weise das Wesen der Dinge an sich getroffen wäre, und dies eben behauptet ja der Dogmatismus. Aber blosse Denkbarkeit lässt sich vom und im Menschengeiste und von und aus der menschlichen Erfahrungswelt heraus in keiner Weise auch nur als eine empirische Möglichkeit, geschweige Wirklichkeit oder gar Notwendigkeit beweisen, und nur das lehrt uns die Kritik unseres Erkennens: dass wir in jenen Sätzen eben nur unsere Subjektivitätswelt ergriffen und begriffen haben. Ein andersgearteter Geist und eine Welt an sich würden, wenn sie könnten, uns zurufen können:

> Du gleichst dem Geist, den du begreifst,
> Nicht mir!

Insofern alle diese Grundsätze nur menschlich sind, haben sie gegenüber einem Sein an sich nur den Wert von Maximen; insofern sie aber die einzigen Formen sind, unter und in denen der Mensch die ihm vorstellbare Welt anschaut und für sich erkennt, sind sie notwendige Prinzipien des menschlichen Geistes und notwendige Gesetze der menschlichen Welt und schliessen insofern jeden Skeptizismus hinsichtlich des Menschengeistes und der Menschenwelt aus. Die Relativität aber all dieser Grundsätze und Gesetze gegenüber allem Sein an sich muss umsomehr betont werden, als die meisten Naturforscher sich dieselbe entweder überhaupt nicht klar machen oder sie doch leicht vergessen, in beiden Fällen aber in ihren Behauptungen über alle Erkenntnisgrenzen nur zu oft hinausschiessen und dogmatisch im Naturgebiete werden, wo doch am hellsten die Sonne kritischer Wahrheit strahlen sollte. Eine gewisse schmerzliche Resignation mutet uns allerdings dieses Erkennen und Bekennen der Beschränkung und Beschränktheit des menschlichen Wissens zu; aber liegt nicht, wie Kant sagt, „mehr daran, seine Besitzungen wohl zu kennen und zu behaupten, als blindlings auf Eroberungen auszugehen?“ Und ist nicht ein kleiner, aber gesicherter Wissensbesitz besser als ein grosser, den die Sturmflut des Zweifels in jedem Momente in das Meer des Wahnes zurückzuschwemmen vermag?

Elftes Kapitel.

Kritik der dogmatischen Metaphysik.

Inhalt: Formal- und Materialdefinition der Erkenntnis. — Erkenntnis und Nichterkenntnis. — Widerspruch von seiten der dogmatischen Metaphysik. — Die Metaphysik als Gegenstand der Kritik. — Die drei Hauptobjekte der dogmatischen Metaphysik. — Gott, Seele, Materie als Gedanken im Menschen. — Der Inhalt dieser Gedanken: erste Ursachen oder letzte Gründe oder Dinge an sich. — Wie ist der Gedanke der ersten Ursache oder des Dinges an sich entstanden? — Die falsche Unterscheidung der äusseren Dinge und inneren Vorstellungen (Erinnerungsbilder und Begriffe) von seiten des unkritischen Bewusstseins. — Die abstrakten Begriffe im Verhältnis zu ihnen entsprechenden äusseren Dingen. — Die falsche Auffassung der „Kausalität" als Begriff. — Der falsche Schluss aus dieser falschen Auffassung. — Die Hypostasierung des Begriffs „Kausalität" vermittelst des ontologischen Schlusses. — Die der hypostasierten Kausalität beizulegenden Prädikate: „übersinnlich, unstofflich, unzeitlich, unräumlich, unvergänglich, ewig" gelten in gleicher Weise von Gott, Seele und Materie. — Gott, Seele, Materie als Formen der hypostasierten Kausalitätsidee. — Die Grundquellen der Entstehung der Metaphysik liegen in der apriorischen Kausalidee in uns. — Das Verhältnis des kritischen zum unkritischen Bewusstsein in Beziehung auf das Ding an sich. — Gott, Seele, Materie als relatives Nichts für unsere Erkenntnis, jedoch nicht als absolutes Nichts im Sinne des Nichtseins. — Die Notwendigkeit der Setzung des Dinges an sich einer- und der Unerkennbarkeit seines Wesens andererseits. — Die notwendige Antinomie im menschlichen Geiste. — Der Übergang vom kritischen Wissen zum kritischen Glauben. — Der rein immanente und empirische, nicht transcendente Gebrauch der Kausalität. — Die transcendentale Bedeutung der Kausalität. — Gebrauch und Bedeutung der Idee des Dinges an sich. — Das Ding an sich als Grenzbegriff. — Der Irrtum der Metaphysik. — Die „unvermeidliche Illusion." — Der Scheinweg zur Erkenntnis des Dinges an sich. — Der progressive und der regressive Weg. — Der Schluss der Metaphysik vom Bedingten auf das Un-

bedingte. — Das Unbedingte als Ding an sich. — Das Unbedingte als Idee. — Kritik des Schlusses auf das Unbedingte. — Der erste richtige Schluss. — Der zweite richtige Schluss. — Der Fehlschluss der Metaphysik. — Die quaternio terminorum. — Die Grossthat der Entdeckung des metaphysischen Schlussfehlers. — Die natürliche Sophistikation und falsche Dialektik. — Der Wert der Idee des Unbedingten. — Die drei besonderen Schlüsse der Metaphysik auf Gott, Seele und Materie. — Metaphysische und empirische Psychologie. — Metaphysische und empirische Stofflehre. — Metaphysische und kritische Theologie. — Die Grenzen der menschlichen Erkenntnis.

Was ist *Erkenntnis*? Das war die Grundfrage, von der alle unsere Untersuchungen ausgingen. Die zuerst aufgestellte Formaldefinition der Erkenntnis (Kap. II) sagte uns, die Erkenntnis bestehe in notwendigen und allgemeingültigen Urteilen, welche als synthetische Urteile a priori bezeichnet wurden. Die Mathematik durfte solche Urteile aussprechen, weil unsere Raum- und Zeitanschauung aus Eigenformen des menschlichen Geistes selbst hervorgingen; die Naturwissenschaft konnte ihr Kausalgesetz aufstellen, weil die Kausalsynthese die tiefste Grundfunktion unserer geistigen Organisation überhaupt war. Nun zeigt sich weiter, dass Zeit, Raum und Kausalität bei der Bildung eines jeden Objektes in engster Verbindung beteiligt waren, sodass wir weder von Zeit und Raum die Kausalität, noch von der Kausalität Zeit und Raum, noch dieselben von den Objekten lostrennen konnten. Objekt, Zeit, Raum und Kausalität bildeten in jedem Falle eine untrennbare Einheit. Durch dieses Ergebnis waren wir nun aber auch in den Stand gesetzt, jene obige blosse *Formal*definition der Erkenntnis zu einer wirklichen *Material*definition zu erheben, d. h. zu einer Definition, welche sich nicht mehr bloss auf die Form der Erkenntnis, sondern auf den *allgemeinsten Inhalt* einer jeden kritisch sicheren Erkenntnis erstreckt. Diese Materialdefinition lautete: Alle menschliche Erkenntnis bezieht sich *nur auf in Zeit und Raum kausal verknüpfte Empfindungen.* Diese Definition, in welcher jedes Wort gewichtig ist, sagt uns nun auch, *was nicht kritische Erkenntnis ist*: was ausser Zeit und Raum, was ausser dem ursächlichen Zusammenhang und ausser aller Empfindungsmöglichkeit steht, ist kein Gegenstand irgend

welcher kritisch sicheren Erkenntnis. Unsere Empfindungsmöglichkeit ist genau begrenzt durch die Fähigkeit unserer Empfindungsorgane oder unseres gesamten Nervensystems im weitesten Sinne. Alles mithin, was seiner Natur nach nicht in die Rezeptivität unseres Nervensystems eingehen kann, alles Ausserempfindliche, dazu alles Ausserzeitliche, Ausserräumliche und Ausserursächliche kann niemals Objekt unseres kritischen Erkennens sein, oder aber Mathematik und Naturwissenschaft können nicht den geringsten Anspruch darauf machen, uns wissenschaftliche Wahrheit zu geben, denn gerade aus der Analyse der geistigen Grundvoraussetzungen dieser Wissenschaften haben wir diese Resultate hinsichtlich des Wesens der Erkenntnis gewonnen.

Hier tritt uns nun aber mit heftigem Widerspruch die dogmatische Metaphysik entgegen: „Was du als Erkenntnisobjekte verwirfst, das eben“, sagt sie, „sind die Objekte unseres höchsten und wertvollsten Erkennens. Gerade das, was nicht in Zeit und Raum und im Bereich unserer Empfindungsmöglichkeit liegt; gerade das, was ganz und gar über den natürlichen Kausalzusammenhang der Dinge hinausgeht, bildet den Inhalt der höchsten Wahrheit.“ Die Erkenntnistheorie dieser dogmatischen Metaphysik steht also im absoluten Gegensatz zu der Erkenntnistheorie, welche sich aus der transcendentalen Zergliederung der Mathematik und Naturwissenschaft ergeben hat. Ein Sowohl — als auch ist hier nicht möglich, sondern lediglich ein Entweder — oder. Da nun in der Erfahrung die Gegenstände der dogmatischen Metaphysik uns niemals gegeben sind, so könnte man sich versucht fühlen, kurzer Hand die ganze Metaphysik als eine Wissenschaft ohne aufweisbares Objekt zu verwerfen. Indessen wir dürfen das keineswegs: denn einmal sind mit dem Inhalte der Metaphysik die wichtigsten und wertvollsten Interessen, besonders des menschlichen Gemütes, verknüpft; andererseits existiert doch thatsächlich die Metaphysik; es muss also doch wohl auch einen Grund für ihre Existenz geben. Diesen Grundquell, aus dem sie entstanden ist, müssen wir aufdecken, denn gerade daraus wird sich ergeben, dass die Metaphysik als scheinbare Wissenschaft wohl de facto, aber nicht de jure existiert; dass das unkritische Bewusstsein sie zwar

mit Notwendigkeit immer wieder bildet, dass aber ihr Existenzialgrund nur in der unkritischen Verfassung des sich selbst nicht prüfenden Bewusstseins wurzelt; dass die Metaphysik also aufgehoben wird in dem Moment, wo das Bewusstsein sich kritisch auf sich selbst besonnen hat. Es wird sich zeigen, dass in der Organisation des menschlichen Geistes ein Element liegt, welches mit Notwendigkeit den Glauben erweckt, man könne das in Wahrheit jenseit aller menschlichen Erkenntnis Liegende gleichwohl erkennen. Ist aber diese „notwendige Illusion“ als solche nachgewiesen, so ist damit auch klar, wie die Metaphysik entstehen konnte, ja musste, und wie sie dennoch nur eine Selbsttäuschung des menschlichen Geistes ist: ihr Wesen als Scheinwissenschaft wird damit erleuchtet sein. Kant hat in dem „zerstörenden Teil“ der Kritik der reinen Vernunft, in der „transscendentalen Dialektik“ die Zersetzung der dogmatischen Metaphysik in so ausgezeichneter Weise durchgeführt, dass wir den Leser mit Nachdruck auf das Kantische Werk selbst verweisen, und hier nur in abgekürzter und vereinfachter Form die Hauptgedanken jener Kritik wiederholen wollen. Es handelt sich vorzugsweise darum, eine Reihe von Trugvorstellungen und Trugschlüssen aufzudecken, welche der menschliche Geist auf seiner vorkritischen Entwicklungsstufe mit Notwendigkeit bilden muss, und aus denen eben die dogmatische Metaphysik hervorgeht. Es handelt sich ferner darum, den richtigen und wichtigen Kern, welcher trotzdem in jener Metaphysik enthalten ist, aus den nichtigen Hülsen herauszuschälen und die letzteren im Feuer des Kritizismus aufprasseln zu lassen.

Drei Hauptobjekte sind es, mit denen die Metaphysik zu thun hat: Gott, Seele, Materie. Wie stellt sich die Metaphysik dieselben vor? Es wird sich zeigen, dass sie in allen dreien ein gewisses Gleichmässiges trotz der sonstigen Verschiedenheiten im einzelnen denkt. Um mit Gott zu beginnen, so ist es klar, dass Gott uns nicht als sinnliche Erscheinung in Zeit und Raum anschaubar gegeben ist. Gott ist uns also nur im Denken d. h. er ist uns nur als Gedanke in uns gegeben. Was wir Gott nennen, ist also zunächst nur ein Gedanke in uns, und wir können

vorläufig auch nicht sagen, ob er noch etwas mehr als ein Gedanke im menschlichen Geiste sei, da es keine Anschauung in Zeit, Raum, Kausalität und Empfindung giebt, welche diesem Gedanken entspräche und ihn ausfüllte. Wir wissen also zunächst nicht, ob ihm eine Existenz auch ausserhalb unseres begrifflichen Denkens und über dasselbe hinaus zukommt. — Genau so verhält es sich mit dem Begriff der Seele. Empirisch beobachten wir, wie früher gezeigt, in uns nur eine Fülle von einzelnen wechselnden Vorstellungen. Der Urgrund aller dieser Vorstellungen aber, das, was wir Seele nennen, was vor allen Vorstellungen liegt, selbst also keine Vorstellung ist, bildet niemals einen Gegenstand unserer Anschauung in Zeit, Raum, Kausalität und Empfindung; es ist keine sinnliche Erscheinung und also zunächst auch nur ein Gedachtes in uns, von dem wir vorläufig auch nicht behaupten können, ob es noch etwas mehr als ein Gedanke in uns sei. — Auch die Materie als der Urgrund aller materiellen Erscheinungen, der also selbst niemals irgend eine materielle Erscheinung ist, bildet keinen Gegenstand unserer Anschauung in Zeit, Raum, Kausalität und Empfindung. Sie ist vielmehr zunächst nur ein von uns in unserem Denken Gesetztes, von dem wir also auch nicht behaupten können, ob es noch etwas mehr als unser Gedanke sei. — Gott, Seele und Materie stimmen also darin vollkommen überein, dass sie sämtlich keine Gegenstände unserer Anschauung in Zeit, Raum, Kausalität und Empfindung sind, sondern lediglich von uns in unserem begrifflichen Denken als Gedanken gesetzt werden.

Welchen Gedankeninhalt schliesst nun, näher betrachtet, jeder dieser drei Gedanken ein? Gott wird als der erste Urgrund aller Dinge überhaupt oder des gesamten Alls; die Seele als die erste Ursache alles dessen, was wir psychisches Leben nennen, und die Materie als erster Entstehungsgrund aller sog. materiellen Erscheinungen in der Welt gedacht. Auch darin stimmen also Gott, Seele und Materie über ein, dass sieals erste Ursachen oder letzte Gründe gedacht werden.

Erste Ursache nun aber und Ding an sich sind nur zwei verschiedene Ausdrücke für eines und dasselbe. Was ist das Ding an sich? Es ist nicht irgend eine Erscheinung oder Vorstellung,

vielmehr das, was hinter allen Erscheinungen als deren erste Ursache liegt. Ding an sich und erste Ursache sind also identisch. Rede ich z. B. von dem Ding an sich einer einzelnen Vorstellung z. B. eines Baumes, so meine ich damit das Ansich, welches in mir die Vorstellung eines Baumes hervorruft, den hervorbringenden Grund, der mir freilich völlig verborgen bleibt und nur ein in meinem Denken hypothetisch gesetztes Ursächliches ist. Rede ich von dem Ding an sich der gesamten Welt, so meine ich damit den die gesamte Welt hervorbringenden ersten Urgrund, welchen die verschiedenen Metaphysiker als Gott, Weltseele oder auch Materie bezeichneten, je nachdem dieselben sich das Wesen dieses Urgrundes im besonderen dachten. Die Metaphysik denkt also ihre Objekte als erste Ursache oder, was dasselbe sagt, als Ding an sich.

Dass erste Ursache und Ding an sich wirklich identische Begriffe sind, können wir noch von einer anderen Seite her anschaulich machen. Unsere Erfahrungswelt zeigt uns eine kontinuierliche Kette von Ursachen und Wirkungen. Jede Wirkung führen wir zurück auf eine Ursache, welche selbst wieder als Wirkung einer vorhergehenden Ursache erscheint. Die Ursache einer jeden Erscheinung in Zeit, Raum, Kausalität und Empfindung ist aber immer auch wieder eine Erscheinung in Zeit, Raum, Kausalität und Empfindung. Niemals dürfen wir also, wissenschaftlich und kritisch verfahrend, eine Erscheinung sogleich auf eine erste Ursache zurückführen, da diese erste Ursache überhaupt kein Erfahrungsgegenstand mehr in Zeit, Raum, Kausalität und Empfindung ist, also empirisch auch nicht anschaulich gemacht und folglich empirisch nicht bewiesen werden kann. So dürfen wir den Regen, welcher niederströmt, nicht unmittelbar auf eine erste Ursache, auf die Einwirkung Gottes, zurückführen, sondern müssen ihn aus der infolge der Sonnenwärme durch Verdunstung des Wassers hervorgerufenen Wolkenbildung erklären. In unserer Erscheinungswelt haben wir es somit niemals erfahrungsmässig mit einer ersten Ursache zu thun, sondern immer nur mit zweiten Ursachen oder Ursachen zweiten Grades. Die wissenschaftliche Forschung geht also in allen Fällen, wie wir schon früher erklärten, mit

Erfolg nur auf die sekundären Ursachen; die primären Ursachen dagegen, als niemals erfahrbar und erkennbar, liegen gänzlich im Gebiete der Metaphysik. Die sekundären Ursachen sind sämtlich Erscheinungen in Zeit, Raum, Kausalität und Empfindung; die primären Ursachen sind dies nicht, ebensowenig wie die Dinge an sich: erste Ursache und Ding an sich erweisen sich also auch auf diesem Wege als identisch.

Die Metaphysik denkt demnach Gott als Ding an sich und erste Ursache des Universums, die Seele als Ding an sich und erste Ursache des gesamten psychischen Lebens und die Materie als Ding an sich und erste Ursache des gesamten materiellen Geschehens: alle drei also denkt die Metaphysik als Ding an sich und erste Ursache, wobei wir statt des „und“ auch „oder“ setzen können.

Es ist also klar, dass wir es in den drei Objekten der Metaphysik, den als Gott, Seele und Materie bezeichneten ersten Ursachen oder Dingen an sich, welche nie Erscheinungen in Zeit, Raum, Kausalität und Empfindung sind, zunächst nur mit Begriffen in unserem Denken zu thun haben, wobei wir nicht wissen, ob diesen gedachten Begriffen auch entsprechende Existenzen an sich korrespondieren. Jetzt aber werfen wir die Frage auf: Wie ist der Gedanke dieser ersten Ursache oder Dinges an sich, gleichviel, ob er nun im Speziellen als Gott, Seele oder Materie gefasst werde, in uns entstanden? Wir sehen vorläufig von den besonderen Umständen ab, welche dazu führen, die erste Ursache das eine Mal als Gott, das andere Mal als Seele und Materie zu fassen, — wir wollen jetzt nur erklären, wie überhaupt jene Idee in uns entstanden ist. Zu dem Zwecke müssen wir den Zustand des unkritischen Bewusstseins im Unterschiede von dem des kritischen Bewusstseins genau in Erwägung ziehen.

Das unkritische Bewusstsein unterscheidet zwei Klassen von Erscheinungen: äussere Erscheinungen, welche es die eigentlichen Dinge, und innere Erscheinungen, welche es die Vorstellungen nennt. Was die erste Klasse der sog. äusseren Erscheinungen anbelangt, so glaubt der unkritische Geist, das, was er da draussen sehe, höre u. s. w., kurz anschaue, das sei da draussen gerade so,

wie er es wahrnehme; er hat also keine Ahnung davon, dass er lediglich seine inneren Vorstellungen wahrnimmt; vielmehr hält er seine Vorstellungen für die Dinge an sich, und glaubt, die Welt sei an sich so, wie er sie vorstellt. Hinsichtlich der zweiten Klasse von Erscheinungen nun, der von ihm als innere Vorstellungen bezeichneten Erscheinungen, philosophiert der unkritische Geist folgendermassen: Von den Dingen da draussen, die ich so wahrnehme, wie sie da draussen sind, behalte ich einerseits Erinnerungsbilder, die also nur innerlich sind; andererseits bilde ich, abstrahierend von den äusseren Dingen, die empirischen, abstrakten Begriffe, die auch rein innerliche Gedankengebilde sind. Der Baum z. B., welchen ich sehe, ist da draussen so, wie ich ihn sehe; ich sehe also den äusseren Baum an sich; dagegen der Begriff Baum (wie das Erinnerungsbild) ist im Gegensatz zu diesem äusseren Dinge die innere Vorstellung. Das wahrgenommene Ding nimmt also das unkritische Bewusstsein als äusseres Ding an sich und unterscheidet davon als innerliche Vorstellungen Erinnerungsbild und Begriff. Auf dieser falschen Unterscheidung erhebt sich nun der ganze Dogmatismus, und die Arbeit des Kritizismus besteht eben darin, diese Unterscheidung als unrichtig zu erweisen.

Sehen wir nun zu, wie das unkritische Bewusstsein hinsichtlich der abstrakten Begriffe verfährt. Es besitzt einen Schatz von Begriffen, wie Pferd, Baum, Tugend, Laster u. s. w. Alle diese Begriffe sind empirische d. h. aus dem Material der anschaulichen Erfahrung gebildet, denen deshalb in der Erfahrung auch gewisse Gegenstände oder Zustände entsprechen. Nun findet das unkritische Bewusstsein in seinem Begriffsschatz auch den Begriff der „Ursache“. Welche Bewandtnis hat es mit diesem Begriffe? Um ihn, sahen wir, drehte sich alles menschliche Nachdenken, alle Wissenschaft und Philosophie. Und welches Resultat hatte das philosophische Denken nach Jahrtausenden hinsichtlich dieses Begriffes ergeben? Das Resultat, dass „Kausalität“ kein empirischer Begriff wie alle übrigen, ja, dass „Kausalität“ überhaupt kein Begriff sei. Lange Untersuchungen haben uns gelehrt, dass, was wir „Ursächlichkeit“ nennen, etwas ganz Spezifisches ist; dass „Kausalität“ durchaus nicht empirisch

auf dem Wege der Abstraktion von sinnlichen Wahrnehmungen wie etwa der Begriff „Baum“ oder „Pferd“ entstand; dass vielmehr alle Abstraktion, ja alle Sinneswahrnehmung das Vorhandensein der Kausalität im Menschengeiste schon voraussetzte; dass also Kausalität gar kein empirisch-abstrakter Begriff, sondern, wie Kant sagt, ein reiner Begriff; dass, wie wir sagen wollen, um diesen, der Verwechslung mit den Begriffen halber, missverständlichen Ausdruck ganz zu vermeiden, die Kausalität überhaupt kein Begriff, sondern das Grundbegreifende in uns ist d. h. die psychologische Grundthätigkeitsform unseres Vorstellens, welche ein konkretes psychisches Sein, nicht aber ein bloss begrifflich-logisches Denkerzeugnis ist. Das unkritische Bewusstsein hat davon aber keine Ahnung; es nimmt vielmehr naturgemäss die Kausalität als Begriff wie jeden anderen Begriff, und lässt also auch von ihr gelten, was es von jedem anderen Begriffe gelten lässt. Und was lässt es von jedem anderen Begriffe gelten?

Jedem empirisch-abstrakten Begriff im Geiste entspricht im Sinne des unkritischen Bewusstseins ein existierendes Wesen ausser ihm. Dem Begriff Baum z. B. entspricht der äussere Baum, dem Begriff Pferd das wahrnehmbare Pferd. Was von allen Begriffen gilt, gilt auch von dem Begriffe der Ursächlichkeit, der nur einer unter vielen anderen ist. Auch dem Begriff Ursächlichkeit in unserem Geiste muss eine Existenz ausser ihm entsprechen: es giebt also ausser uns ein existierendes Ursächlichkeitswesen, wie es ausser uns, dem Begriff Baum entsprechend, einen existierenden Baum giebt.

Dieser Gedankengang ist im Sinne des unkritischen Bewusstseins absolut selbstverständlich, denn wenn es einerseits innere Begriffe und ihnen entsprechende äussere Dinge unterscheidet, andererseits aber den Unterschied zwischen der Kausalität und den Begriffen noch nicht einsieht, so muss es auch zu dem Begriffe Ursächlichkeit ein existierendes Ursächlichkeitswesen, wie wir es zunächst nennen wollen, annehmen. Das unkritische Bewusstsein schliesst also von dem sogenannten Begriff Ursächlichkeit auf eine ihm entsprechende Existenz, d. h. es macht hin-

sichtlich der Ursächlichkeit den ontologischen Schluss; es ontologisiert oder, was dasselbe sagt, es denkt als Existenz an sich oder es hypostasiert den Begriff Ursächlichkeit. Jenes als wirklich existierend von ihm angenommene Ursächlichkeitswesen ist also hypostasierte Kausalität, d. h. von ihm mit äusserer Existenz an sich begabt gedachte Kausalität.

Welche Prädikate müssen nun dieser hypostasierten Kausalität naturgemäss beigelegt werden? Die reine Ursächlichkeit an sich, als existent gedacht, ist hervorbringende Ursache aller Dinge; sie ist also kein einziges hervorgebrachtes Ding. Sie ist also auch kein sinnliches, vielmehr ein übersinnliches Wesen. Dieses hypostasierte Kausalitätswesen ist deshalb auch nicht dieser oder jener Stoff, denn alle diese bestimmten Stoffe sind hervorgebrachte Dinge, jenes aber das unhervorgebracht Hervorbringende; die reine Ursache ist also durchaus als unstofflich oder immateriell zu denken. Alle stofflichen Dinge sind in Zeit und Raum; das reine Ursächlichkeitswesen muss also unzeitlich und unräumlich sein. Alle sinnlichen, stofflichen, zeitlichen und räumlichen Dinge unterliegen dem Wechsel des Entstehens und Vergehens; das reine Ursachwesen ist also schlechthin unwandelbar, unveränderlich, ewig, ohne Anfang und Ende.

Es zeigt sich also, dass, wenn wir die reine Ursächlichkeit existierend denken oder hypostasieren, wir ein Wesen denken müssen, welchem die Prädikate: übersinnlich, unstofflich, unzeitlich, unräumlich, unvergänglich, ewig beizulegen sind. Die hypostasierte Kausalität tritt nun aber in drei Formen auf, nämlich als Gott, Seele, Materie. Mithin gelten jene Prädikate in gleicher Weise von Gott, von der Seele, von der Materie. Dass sie von Gott und der Seele im Sinne der Metaphysik gelten, daran ist man gewöhnt. Es könnte nur die Behauptung überraschen, dass sie auch von der Materie gelten sollen. Allein man braucht z. B. bloss an den Begriff des Atoms zu denken, um die Richtigkeit der Behauptung einzusehen. Das Atom ist übersinnlich, ausser Zeit und Raum, ewig und unvergänglich, nichts von all den empirisch gegebenen Stoffen und also auch unstofflich. Eben darin lag ja

ein Grundwiderspruch im Begriffe des Atoms, dass es selbst als hervorbringender Grund aller Materie und selbst doch als keine Materie gedacht werden musste.

Somit leuchtet denn ein, dass, sobald wir dem Begriffe der reinen Ursächlichkeit durch den ontologischen Schluss Existenz zuschreiben, *alle die Prädikate ihm zufallen*, welche die Metaphysik *von der ersten Ursache oder dem Dinge an sich aussagt*. Hinsichtlich der ersten Ursache der materiellen Erscheinungen entsteht dann der Gedanke der Materie; hinsichtlich der ersten Ursache der psychischen Erscheinungen der der Seele, hinsichtlich der ersten Ursache des ganzen Universums der Gottes. In allen drei Fällen haben wir es also nicht mit Objekten der erfahrungsmässigen Anschauung, also nicht mit empirischen Erscheinungen, deren Existenz durch die Anschauung in Zeit, Raum, Kausalität und Empfindung bewiesen werden kann, zu thun, sondern mit einem *Gedanken in uns*. Dieser Gedanke ist *aber aus der Ontologisierung der a priori in uns seienden Kausalität* entstanden, und somit können wir nun *die Grundquellen aufdecken*, aus denen jene Objekte der Metaphysik hervorfliessen.

1. Wäre nicht Kausalität a priori in uns, so wäre jener ganze sowohl psychologische als im besonderen logische Prozess der Bildung jener drei metaphysischen Ideen unmöglich. Die Idee des Dinges an sich oder der ersten Ursache und in specie die Idee Gottes, der Seele und der Materie hat also ihren Ursprung in der apriorischen Kausalität.

2. Dass wir nun den *Gedanken* Gott, Seele, Materie zu einem ausser uns existierenden *Wesen* erheben, kommt daher, dass wir unkritisch die Kausalität nicht von den empirischen abstrakten Begriffen unterscheiden, vielmehr auch sie für einen solchen Begriff halten und nun meinen, wie jedem empirischen Begriffe eine äussere Existenz entspricht, so müsse auch dem Begriffe Ursächlichkeit eine äussere Existenz entsprechen, welche wir demgemäss auch als seiend annehmen, obgleich keine Anschauung oder Erfahrung in Zeit, Raum, Kausalität und Empfindung diese Annahme unterstützt. Und dass wir zu unseren Begriffen ihnen entsprechende sogenannte *äussere* Existenzen setzen, kommt eben

3. daher, dass wir aus Mangel an kritischer Besinnung im Geiste der Vorstellungslehre, welche uns zeigt, dass alles, was wir kennen und vorstellen, lediglich innere Vorstellungen unseres Geistes sind, überhaupt eine falsche Unterscheidung und Entgegensetzung zwischen einem Äusseren und einem Inneren machen; dass wir nämlich die von uns wahrgenommenen Dinge als so, wie wir sie wahrnehmen, seiende Dinge an sich betrachten, sie für das Äussere nehmen (während sie doch für uns rein innerliche Vorstellungen sind) und dann die abstrakten Begriffe als das einzig und allein Innere ihnen dualistisch entgegenstellen, während doch der Unterschied des Äusseren und Inneren in diesem Sinne zwischen unseren sinnlichen Wahrnehmungen und unseren Begriffsgebilden gar nicht existiert. Aus all diesem ergiebt sich denn, warum mit Notwendigkeit das unkritische Bewusstsein den Gedanken eines ausser ihm und ganz unabhängig von ihm existierenden Ursachwesens (erster Ursache oder Dinges an sich) bilden muss; warum es dieses Wesen für ein erkennbares Objekt ausser ihm hält, während es doch lediglich sein eigenes Gedankenprodukt ist. Der Schein eines solchen Objektes als eines erkennbaren Objektes ist also notwendig; aber es ist auch klar, dass es ein Schein ist.

Und hier tritt endlich 4. noch Folgendes hervor: Wir haben uns überall in diesem Werke angelegen sein lassen, den ontologischen Schlussfehler hervorzuheben, in welchen das menschliche Denken immer und immer wieder verfiel und verfällt. Hier sehen wir jetzt ein, dass wir alle in jedem Moment fortgesetzt den ontologischen Schlussfehler begehen, sobald wir uns nicht kritisch reflektierend zu den Vorgängen in unserem Geiste verhalten. Die Vorstellungslehre hat uns gezeigt, dass alle unsere Vorstellungen rein innerliche sind, und doch meine ich und spreche ich stets so im täglichen Leben, dass so, wie ich den Baum schaue, er auch an sich da draussen sei. In jedem Moment unseres gewöhnlichen über das Vorstellen nicht vorstellenden Vorstellens halten wir unsere innere geistige Anschauungswelt für eine stoffliche Aussenwelt, hypostasieren also unsere Vorstellungswelt zur Welt der Dinge an sich und denken ontologisch im Bann der Gleichung, dass unser Denken gleich dem Sein an sich sei. So ist demnach, was

die Metaphysik in der Bildung jenes Begriffs der ersten Ursache in seinen verschiedenen Formen thut, nichts Ausser- und Ungewöhnliches; es ist vielmehr das ganz gewöhnliche und alltägliche Verfahren des Menschengeistes, welcher sich über sich selbst und den Inhalt und die Grenzen seines Erkennens kritisch noch nicht klar geworden ist. So gelangt das unkritische Bewusstsein dazu, seine Kausalitätsidee zu exteriorisieren, sie als Gott und Seele zu personifizieren und als Materie zu substanziieren, während wir in allen dreien doch lediglich mit inneren Ideen in unserem Geiste zu thun haben, in welchen als solchen noch keineswegs die Garantie einer entsprechenden äusseren Existenz an sich enthalten ist.

Das unkritische Bewusstsein setzt also ein Ding an sich als unzweifelhafte, äussere Existenz an sich, während sich kritisch doch nur die Existenz desselben als Idee im menschlichen Geiste erweisen lässt. In welches Verhältnis wird sich nun hier das kritische Bewusstsein zu dem unkritischen setzen? eine Frage, welche um so wichtiger ist, als es sich wenigstens in Beziehung auf das Ding an sich in der Form „Gott“ und „Seele“ um die vitalsten Bedürfnisse des menschlichen Gemütes d. h. die Religion handelt.

Soviel ist uns schon früher klar geworden und bewiesen, dass das Ding an sich für uns absolut unerkennbar und ohne jeglichen positiven Vorstellungsinhalt ist. Denn wenn wir, um in unserem Erkennen das Ding an sich zu erreichen, alle unsere Vorstellungen abzogen, so blieb ein absolut Unvorstellbares, welches für unsere Erkenntnis ein Nichts, und insofern also, wie wir sagten, ein relatives Nichts war, da es weder in Zeit und Raum, noch in Kausalität und Empfindung war, mithin in den Rahmen unseres Erkennens in keiner Weise hineinpasste. So bleibt denn auch das Ding an sich in allen seinen Formen für unsere Erkenntnis ein relatives Nichts: Gott, Seele, Materie — sie sind in gleicher Weise nichts von alledem, was wir vorstellen können, mithin das für den Menschengeist absolut Unerkennbare und Unerkannte und insofern demnach für unsere Erkenntnis ein relatives Nichts. Weit aber entfernt sind wir,

zu sagen, sie seien ein absolutes Nichts. In keiner Weise also meint dieses für unsere Erkenntnis relative Nichts das absolute Nichts im Sinne des absoluten Nichtseins des Atheismus, Apsychismus und Akosmismus. Auf Grund derselben apriorischen Kausalität, aus der die Behauptung des relativen Nichts sich erklärt, ergiebt sich auch mit derselben Notwendigkeit die Verwerfung der Behauptung des absoluten Nichts hinsichtlich des Dinges an sich. Hier liegt offenbar einer der wichtigsten Angelpunkte des Kritizismus. Warum also kann von einem absoluten Nichts im Sinne des absoluten Nichtseins in Beziehung auf das Ding an sich keine Rede sein, sondern nur von einem relativen Nichts, nämlich in Beziehung auf das Erkenntnisvermögen unseres Geistes? Warum müssen wir die Existenz eines Dinges an sich setzen, obgleich wir ebenso sehr die Unerkennbarkeit des Wesens desselben behaupten müssen? Wir sind zu beidem gezwungen. Zu dem ersteren durch die apriorische Kausalität in uns. Diese Kausalität befiehlt uns gebieterisch, anzunehmen, dass alles seine Ursache hat, oder negativ ausgedrückt, dass aus nichts nichts wird. Von dieser Überzeugung kommt unser Geist nicht los, er müsste denn sein eigenes Wesen aufgeben. Die Kausalität in uns zwingt uns also, für jegliches einen zureichenden Grund zu setzen. Nun ist es die Thatsache unseres Bewusstseins, dass wir eine Welt vorstellen, welche, wenn sie auch nur unsere Vorstellungswelt ist, als solche doch ein wirklich Seiendes, eine Realität ist. Diese Vorstellungswelt ist die Welt unseres Vorstellens. Auch unser Vorstellen ist; es ist nicht minder eine Wirklichkeit, eine Realität als unsere Vorstellungswelt. Beide aber sind stets ungetrennt zusammen und keines ohne das andere; sie bilden eine volle Einheit, die alles in sich fasst, was für uns wirklich oder real ist. Die Kausalität in uns zwingt uns, auch in Beziehung auf unser Vorstellen und unsere Vorstellungswelt nach der Grundursache derselben zu fragen, denn da aus nichts nichts werden kann, so muss auch unser Vorstellen und unsere Vorstellungswelt eine Ursache haben, aus der sie stammt, und auf der sie beruht. Denn wären sie aus nichts, so wären sie auch nichts, und doch sind sie ein

wirklich Seiendes, wenn auch für uns nur in unserem Vorstellen und als unsere Vorstellungen Seiendes. So zwingt uns die Kausalität mit Notwendigkeit zu dem Schluss auf eine hervorbringende Ursache unseres gesamten Seins und Werden, zu der Setzung einer realen ersten Ursache oder Dinges an sich, wie die Philosophie in ihrer Sprache, oder zu der Setzung eines göttlichen Urgrundes oder der Gottheit, wie die Religion in der ihrigen sagt. — Name ist hier im Grunde gleichgültig und in Wahrheit Schall und Rauch, da dieses Ding an sich, so absolut notwendig sich uns die Annahme seiner Existenz aufdrängt, seinem Wesen nach uns doch völlig verhüllt bleibt, wie allseitig bewiesen ist.

Hier ist also der Punkt, wo der Kritizismus die wunderbarste und durchaus nicht zu beseitigende, vielmehr als Thatsache unseres Bewusstseins einfach anzuerkennende und zu bejahende Antinomie im menschlichen Geiste aufdeckt, hier deshalb auch der notwendige Übergang vom kritischen Erkennen zum kritischen Glauben, hier der sich mit absoluter Notwendigkeit ergebende Einheitspunkt und Vereinigungspunkt von kritischer Wissenschaft und kritischer Religion, welche letztere genau in dem Punkte beginnt, wo die erstere an ihr Ende gelangt. Das Ende der ersteren und der Anfang der letzteren sind hier aber — wohl zu merken! — ein und derselbe Punkt, sodass der Übergang kritischer Wissenschaft in die kritische Religion hier den organisch-notwendigen Entwicklungsfortschritt bildet, und zwar mit erkenntnistheoretischer Notwendigkeit, nicht etwa gegen alle Erkenntnistheorie.

Für unsere Erkenntnis ist also das Ding an sich ein relatives Nichts, und doch zwingt uns die apriorische Kausalität in uns d. h. das tiefste Grundelement unseres Geistes, die Existenz des Dinges an sich anzunehmen und als ersten Grund alles Seins und Geschehens zu glauben. Und nicht, als ob wir dies auch nicht glauben könnten! Wer nicht geradezu als absoluter erkenntnistheoretischer Nihilist behaupten will, dass etwas ohne Ursache, also aus nichts entstehen könne, muss mit allerinnerster Notwendigkeit die erste Ursache setzen; in welcher

Form er sie sich vorstelle, ist dabei zunächst gleichgültig. Und dieser Glaube, ob auch keine erfahrungsmässige Anschauung in Zeit, Raum, Kausalität und Empfindung ihn je beweisen kann, ist ebenso schlechthin unerschütterlich, wie der Glaube an das Kausalgesetz selbst, das ja auch empirisch nicht erwiesen werden kann. Wie aber keine Empirie dem Kausalgesetze jemals widerspricht, so widerspricht auch niemals jenem Glauben an die erste Ursache irgend eine Erfahrung, obgleich die erste Ursache selbst nie Gegenstand der Erfahrung ist.

Die notwendige Antinomie aber, von der wir sprechen, ist folgende, in der Natur unserer geistigen Organisation begründete: Einerseits zwingt uns die Kausalität, das Ding an sich als ein Existierendes zu setzen, obgleich wir diese Setzung durch keine Erfahrung oder logische Begriffskonstruktion bewahrheiten können, wenn auch keine Erfahrung oder logische Begriffskonstruktion ihr je widersprechen kann. Andererseits zwingt uns die Kritik unseres Erkennens, einzusehen, dass wir von dem Wesen des Dinges an sich nicht das geringste Positive wissen und aussagen, ja selbst seine Existenz weder aus abstrakten Begriffen, noch aus erfahrungsmässiger Anschauung beweisen können, da es als unzeitlich, unräumlich und als ausser Kausalität und Empfindung liegend für unsere Erkenntnis ein relatives Nichts ist.

In diese merkwürdige und in sich notwendige Antinomie, dass wir das Ding an sich als ein Etwas setzen müssen und es doch ein Nichts für unsere Erkenntnis bleibt, treibt uns die Organisation unseres Geistes selbst hinein. Wir setzen als erste Ursache Gott oder die Seele oder die Materie (je nach der Art der Erscheinungen) und sind doch nicht imstande, zu sagen, was und wie sie denn an sich seien. Denn alles, was etwa Metaphysik darüber vorbringt, ist blosse Annahme des jeweilig aussagenden Individuums oder einer Gruppe von Individuen, keine notwendige und allgemeinverbindliche Wahrheit. Der Glaube an das Ding an sich ist erkenntnistheoretisch notwendig; ein dogmatischer Glaubensinhalt, insofern er im besonderen das Wesen des Dinges an sich schildert, ist individuell willkürlich. So ergiebt sich schon hier, dass die Religion ihrem Fundamente nach notwendig und

unumstösslich ist, ihre bestimmten einzelnen Formen aber willkürlich sind, oder anders ausgedrückt, die Religion ist notwendig und ewig, nicht die einzelnen Theologieen; ebenso wie hinsichtlich des Seelischen die Psychologie notwendig ist, nicht die einzelnen psychologischen Systeme, oder hinsichtlich der Materie die Stofflehre (in Chemie, Physik etc.), nicht die einzelnen Stofflehren (oder jeweiligen Systeme der Chemie, Physik etc.).

Wir haben schon früher gezeigt, dass der Kritizismus empirischer Monismus, aber erkenntnistheoretischer Dualismus ist. Dieser in der Beschränkung unserer geistigen Natur notwendig gegebene kritische Widerspruch, der sich nicht beseitigen lässt, will man nicht erst recht in unzählige, besondere dogmatische Widersprüche hineingeraten, zeigt sich auch in der vorliegenden Antinomie. Der Fehler des Dogmatismus besteht gerade darin, dass dieser sich nicht begnügt, das Ding an sich zu setzen, sondern dass er von dem Verhältnis desselben zur Erscheinungswelt genauen Bericht erstatten will. Hier scheitert er in jedem Falle, weil er die Klippen nicht sieht, welche, unübersteigbar für uns Menschen, das Welträtsel umstarren.

Aus dem kritischen Ergebnis, dass das Ding an sich notwendig gesetzt werden muss und doch für unsere Erkenntnis ein relatives Nichts bleibt, entwickeln sich nun folgende kritische Bestimmungen über die Bedeutung des Dinges an sich für die Erkenntnis. Um sie zu verstehen, müssen wir jedoch noch einmal auf die Kausalität hinblicken, aus deren Hypostasierung der Gedanke des Dinges an sich entstand. Welche Bedeutung, fragen wir zuerst, hat die Kausalität für unser Denken? Kant belehrt uns, dass die Kausalität für unsere Erkenntnis nur einen immanent-empirischen Gebrauch, niemals einen transcendenten Gebrauch gestattet. Die Untersuchungen zeigten, dass Kausalität mit Zeit, Raum und Empfindung untrennbar verknüpft ist. So lässt sich denn Kausalität auch nur auf das Zeitliche, Räumliche und Empfindbare anwenden, d. h. es ist uns der Gebrauch unserer Kausalität nur im Gebiete unserer empirischen Welt ermöglicht. Sie ist ein Schlüssel, der nur für die Thüren unserer Erfahrungswelt passt, aber keine Thür des Transcendenten aufschliesst: ein transcendenter Gebrauch

darf von der Kausalität also kritisch niemals gemacht werden. Sowie wir zwischen dem Transcendenten und dem Immanenten eine besondere kausale Beziehung in irgend welcher besonders beschriebenen Form setzen, geraten wir in die schneidendsten Widersprüche. Wie eine immaterielle Seele auf einen materiellen Körper, wie eine immaterielle Gottheit auf eine materielle Welt und umgekehrt einwirke, wie aus dem Atom, das seinem Begriffe nach Nichtstoff ist, Stoff entstehe — war in keinem Falle einzusehen.

Wenn aber Kausalität nur einen empirischen und keinen transcendenten Gebrauch verstattet, so hat sie doch, nach Kants Bezeichnung, eine transcendentale Bedeutung. Worin besteht diese? Die transcendentalen Untersuchungen zeigten uns, dass die Idee des Dinges an sich oder der ersten Ursache mit Notwendigkeit aus der in uns liegenden apriorischen Kausalität hervorgeht. Die transcendentale Bedeutung der Kausalität besteht also eben darin, dass sie in uns die Idee des Dinges an sich erzeugt, dass sie uns damit über das Empirische in Zeit und Raum hinausweist und somit, wenn auch nicht unsere Erkenntnis inhaltlich erweitert, in uns doch die notwendige Überzeugung entstehen lässt, dass diese unsere empirische Welt der Erscheinungen in Zeit, Raum, Kausalität und Empfindung nicht die absolut einzige (wenn auch für unser empirisches Bewusstsein, also relativ, die einzige) sei; dass sie vielmehr eine Welt von Dingen an sich voraussetze, welche, wenn der Erkenntnisdurst des Menschen in Zeit und Raum sich an ihren Quellen auch nicht stillen kann, doch den Hoffnungen seines Gemütes die reichste Nahrung verleiht, insofern die menschliche Phantasie dieselbe sich nach den Gemütsbedürfnissen des Menschen vorzustellen sich bemüht, und welche praktisch von der höchsten Bedeutung ist, insofern auf ihr alle Tröstungen des Glaubens beruhen.

Wenn nun auch die Kausalität diese transcendentale Bedeutung hat, so darf man und kann man daraus gleichwohl keine Schlüsse über das Wesen des Transcendenten ableiten, denn diese sind sämtlich unbeweisbar, weil die Kausalität einen transcendenten Gebrauch nicht verstattet. Zu solchen Schlüssen, wie sie den Inhalt der dogmatischen Metaphysiken ausmachen, gehört z. B. der, dass,

weil in der menschlichen Natur die Kausalität die grösste und fundamentale Rolle spielt, der Mensch aber doch nur ein Stück Welt sei, deshalb auch in einer Welt an sich dieselbe Kausalität in derselben Weise walten müsse. Daraus wird denn alles weitere gefolgert und in Wahrheit die Welt an sich immer nur mit den aus unserer Erscheinungswelt entnommenen Eigenschaften ausstaffiert und somit zum idealisierten Spiegelbilde unserer Erfahrungswelt gemacht. In jeder Metaphysik wird daher z. B. der Mensch nicht nach dem Ebenbilde Gottes, vielmehr die Gottheit nach dem Ebenbilde des Menschen gedacht. Alle solche Schlüsse überschreiten die Grenzen der Erkenntnismöglichkeit, da wir von einer Welt an sich nichts Positives aussagen können und der Schluss vom Teil auf das Ganze in allen Fällen ein Fehlschluss ist.

Nachdem wir somit eingesehen haben, welchen Gebrauch und welche Bedeutung die Kausalität hat, können wir nunmehr auch den Gebrauch und die Bedeutung der aus der Kausalität hervorgehenden Idee des Dinges an sich erörtern. Einen positiven Gebrauch und eine positive Bedeutung im Gebiete der kritischen Erkenntnis kann das Ding an sich nicht haben, da es für die Erkenntnis immer ein relatives Nichts bleibt und auf dem Gebiete der empirischen Erkenntnis stets nur sekundäre, nie primäre Ursachen in Frage kommen, also auch nicht das Ding an sich, welches erste Ursache ist. Jede empirische Vorstellung ferner hat einen positiven Vorstellungsinhalt, gestattet deshalb einen positiven Gebrauch und hat positive Bedeutung. Ein Baum z. B. hat lauter positive Prädikate, wie grün, hoch, dick, holzig u. s. w. Das Ding an sich besitzt dagegen für unsere Erkenntnis nur negative Prädikate; wir können von ihm immer nur aussagen: es ist nichtzeitlich, nichträumlich, nichtempfindbar, nicht in Zeit, Raum und Empfindung kausal; kurz, es ist alles das nicht, was wir vorstellen können. Wir können also mit dem Begriff des Dinges an sich hinsichtlich der Erkenntnis in unserer Erfahrungswelt in Zeit, Raum, Kausalität und Empfindung positiv gar nicht operieren, da es ja in allen Stücken eben das nicht ist, was die Erscheinungswelt ist, und in dieser stets sekundäre Ursachen in Frage zu ziehen sind, nicht die

primäre. Sowie daher die Metaphysik anfängt, sei es in religiöser oder philosophischer Form, über Gott, Seele und Materie Positives, Bestimmtes und Besonderes auszusagen, verwickelt sie sich in Widersprüche, daher bekanntlich jede religiöse Dogmatik, sei es verschiedener Sekten und Konfessionen innerhalb derselben Religion oder sei es verschiedener Religionen, und ebenso jedes metaphysische System etwas anderes und oft genug das diametral Entgegengesetzte über das Ding an sich aussagen. Da das Ding an sich kein Erfahrungsgegenstand ist, so muss es jedem Individuum freistehen, sich in seiner Phantasie darüber seine eigenen Ideen zu bilden; nur darf niemand meinen, er treffe damit das absolut Richtige, erschöpfe damit irgendwie das Wesen des Dinges an sich und habe deshalb das Recht, Andersmeinende zu seinen Ansichten zu zwingen.

Das Ding an sich hat also keine positive Bedeutung für unser Erkennen. Ich betone ausdrücklich: für unser Erkennen. Denn es ist eine ganz andere Frage, die erst im folgenden Kapitel ausführlich erörtert werden wird, welche Bedeutung das Ding an sich für unseren Glauben habe, und es ist noch eine andere Frage, welche Bedeutung das Ding an sich als erste Ursache etwa unmittelbar für die Welt an sich und mittelbar für unsere Welt der Erscheinungen habe, eine Frage indessen, deren Beantwortung offenbar gänzlich jenseit der Grenzen kritischer Erkenntnis liegt und höchstens Gegenstand des individuellen Glaubens sein kann. Umsomehr aber hat das Ding an sich eine negative Bedeutung für unsere Erkenntnis. Diese negative Bedeutung drückt sich in dem erkenntnistheoretischen Fundamentalsatze aus, welchen wir gewonnen haben, dass nämlich, wo das Ding an sich beginnt, unser Erkenntnisgebiet aufhört. Diese negative Bedeutung ist also die einer Negation hinsichtlich unserer Erkenntnis: negiert wird durch das Ding an sich die Möglichkeit unseres Erkennens im Gebiete des Dinges an sich; das Ding an sich bezeichnet also die Grenze unseres Erkennens überhaupt. Im Gebiete des Zeitlichen, Räumlichen, Kausalen und Empfindbaren ist menschlich-sichere Erkenntnis möglich; was darüber hinausliegt, ist gleich geheimnisvoll für Weise wie für Thoren.

Die negative Bedeutung des Dinges an sich für unsere Erkenntnis besteht also darin, dass die Idee des Dinges an sich kritischer Grenzbegriff unseres Erkennens ist.

Das Ding an sich also ist Grenze der Erkenntnis, niemals aber Gegenstand oder Objekt derselben. Denn die Objekte der Erkenntnis sind allemal Erscheinungen in Zeit, Raum, Empfindung und kausaler Verknüpfung; das Ding an sich ist von alledem das absolute Gegenteil. Welchen Fehler begeht also die Metaphysik, wenn sie über Gott, Seele und Materie positive Aussagen aufstellt, die sie für sichere Erkenntnisse ausgiebt? Statt einzusehen, dass diese Dinge an sich nur Grenzbegriffe unseres Erkennens ohne positiven Vorstellungsinhalt sind, nimmt sie dieselben für Objekte der Erkenntnis und behandelt somit das Unzeitliche, Unräumliche, Unempfindbare und Ausserkausale, als ob es zeitlich, räumlich, empfindbar und in kausaler Verknüpfung wäre. Der Irrtum liegt also darin, dass die Metaphysik für Erscheinungen, Vorstellungen oder Objekte nimmt, was für den Metaphysiker niemals Erscheinung, Vorstellung oder Objekt ist.

Und so bleibt nur noch die letzte Frage zu beantworten übrig: Wie kommt es denn, dass der Mensch als Metaphysiker verführt wird, die Grenze der Erkenntnis als ein Objekt der Erkenntnis, den Schein für die Erscheinung, das jenseitige, unserer Erkenntnis Unzugängliche für ein diesseitiges Zugängliches zu nehmen? Wir alle unterliegen der trügerischen Einflüsterung unseres Augenscheins, als ob am Horizonte unseres Gesichtsfeldes der Himmel unmittelbar die Erde berühre, und wir kommen von diesem Schein nicht los, obwohl wir sicher wissen, dass er trügt. Vielleicht ist es eine ähnliche „unvermeidliche Illusion“, welche uns glauben lässt, das himmlische Ding an sich berühre unmittelbar das irdische Gebiet unserer Erkenntnis, und wir könnten von diesem aus jenes erreichen. Es gilt also, die Quelle dieser Illusion zu entdecken und damit die Illusion wirklich als solche zu erweisen. Welches ist also der Scheinweg, auf welchem der kritisch nicht belehrte Geist an das Ding an sich herankommen und dasselbe erfassen zu können glaubt?

Vor uns liegt unsere Welt, das ausgedehnte Reich der Erfahrung. Wir durchwandern es zum Zwecke der Erforschung mit unserem Geiste nach allen Seiten. Der Weg aber, welchen der Geist dabei einschlägt, ist stets der Weg des *Kausalnexus*. Jede Erscheinung betrachten wir als eine Wirkung und suchen dazu die Ursache; diese Ursache ist wieder Wirkung einer andern Ursache, und so fort ins Unendliche. Also nur auf dem Wege des Zusammenhanges von Ursache und Wirkung können wir die Erfahrungswelt durchmessen, und sollte es möglich sein, die Grenze dieser Welt und das Ding an sich zu erreichen, so könnte es nur auf dem Pfade des Kausalnexus geschehen. Wie man nun jeden Weg in zwei entgegengesetzten Richtungen verfolgen kann, so auch den Weg des Kausalzusammenhanges. Man kann auf ihm die Richtung von der Ursache auf die Wirkung hin einschlagen, sodass man stets *von der Ursache zur Wirkung*, von dieser zur folgenden Wirkung u. s. f., oder, was dasselbe sagt, von der *Bedingung* auf das *Bedingte* und von diesem zu dem folgenden Bedingten u. s. w. fortschreitet. Man kann aber auch die *umgekehrte* Richtung *von der Wirkung auf die Ursache* oder *vom Bedingten auf die Bedingung* hin nehmen, sodass man zu jeder Wirkung die Ursache, zu dieser wieder die tiefere Ursache oder, was dasselbe sagt, zu jedem Bedingten die Bedingung, zu dieser die tiefere Bedingung u. s. f. sucht. Nach zwei Seiten hin also dehnt sich der Weg des Kausalzusammenhanges ins Unendliche aus: Die eine Richtung von der Ursache zur Wirkung oder von der Bedingung zum Bedingten hin nennen wir die *progressive*; die entgegengesetzte von der Wirkung auf die Ursache oder von dem Bedingten auf die Bedingung hin die *regressive*.

In welcher von beiden Richtungen werden wir nun hoffen können, die Grenze der Erscheinungswelt und das Ding an sich zu erreichen? Das Ding an sich ist die *erste* Ursache, aus der alles hervorgegangen ist. Schreiten wir nun in der Richtung von der Ursache auf die Wirkung, also progressiv fort, so gelangen wir offenbar niemals an das Ende der Erscheinungswelt, denn in der Unermesslichkeit aller noch unvollendeten Zukunft dehnt sich nach vorwärts unabgeschlossen und unabschliessbar die Fülle der Erschei-

nungen aus, ohne dass ein Ende abzusehen und zu erreichen wäre. Mithin allein auf dem regressiven Wege, rückwärts schreitend von der Wirkung zur Ursache, von dem Bedingten zur Bedingung können wir hoffen, endlich bis zur ersten Ursache, dem Anfangs- und Ausgangspunkte aller Dinge, zu gelangen.

Wir schlagen also diesen regressiven Weg ein. Nun kann offenbar eine Wirkung nur dadurch zustande kommen und existieren, dass alle ihre Ursachen wirklich vorhanden sind; das Bedingte kann nur dann eintreten, wenn alle seine Bedingungen existieren. Alle Ursachen oder Bedingungen wären aber nicht vorhanden, wenn nicht auch die erste Ursache oder die erste Bedingung da wäre. Wäre nicht jene allererste Bedingung, so würde gar kein Bedingtes in Existenz haben treten können. Wir machen demgemäss folgenden Schluss: „Weil das Bedingte in den Erscheinungen unserer Erfahrungswelt gegeben ist, so müssen auch alle Bedingungen oder Ursachen, also auch die erste Ursache gegeben sein.“ Somit haben wir, wie es scheint, die Existenz der ersten Ursache sicher erschlossen.

Wie verhält sich diese erste Ursache oder erste Bedingung alles Daseins zu allen übrigen Bedingungen, welche als von ihr bedingt aus ihr hervorgehen? Die erste Bedingung hat keine andere Bedingung mehr vor sich; die erste Ursache hängt nicht mehr ab von einer andern Ursache. Die erste Ursache ist also selbst ursachlos, die erste Bedingung selbst ein Unbedingtes. Gerade darin liegt aber ein fundamentaler Unterschied zwischen der ersten Ursache und allem, was durch sie bedingt entsteht. Denn dieses letztere, also jedes Ding unserer Erfahrungswelt, ist als Wirkung einer Ursache von Bedingungen abhängig: es ist bedingt. Die erste Ursache dagegen ist ganz und gar unbedingt. Hier liegt also ein absoluter Unterschied vor zwischen den Erscheinungen und dem Unbedingten. Die Erscheinungen stehen in Zeit, Raum, Empfindung und der Kausalverknüpfung. Das Unbedingte steht ausserhalb der Kausalverknüpfung, denn es ist von jeder Ursache unabhängig; es ist also auch ausser Zeit, Raum und Empfindung. Das Unbedingte ist mithin das Gegenteil aller Erscheinungen, es ist — Ding an sich. Das Ding an sich

ist aber, wie wir schon wissen, kein Gegenstand irgend welcher möglichen Erfahrung. So ist denn die erste Ursache oder das Unbedingte niemals ein Objekt der Erfahrung, niemals also ein empirisch Gegebenes, vielmehr bloss ein von uns in unserem Denken Gesetztes oder eine Idee in uns. Auf dem Wege der Erfahrung können wir also auch nie hoffen, das Unbedingte aufzufinden; der induktive Weg ist hier verschlossen; so bliebe demnach nur der deduktive Weg übrig, der Weg des logischen Schliessens, wie wir denn ja auch vorhin durch einen Schluss zum Unbedingten gelangt sind.

Diesen Schluss, durch welchen wir das Unbedingte zu erreichen schienen, müssen wir jetzt auf seine Richtigkeit genau untersuchen. Vorher aber flechten wir noch eine kurze Bemerkung ein, damit die Bedeutung jenes Unbedingten für die menschliche Gedankenwelt uns klar im Bewusstsein bleibe. Denn dieses Unbedingte ist es ja, worauf alle Philosophieen und Religionen in letzter Instanz als auf ihr höchstes Prinzip geschlossen haben und worauf sie ihre dogmatischen Systeme begründeten. Nur der Name ist bei den verschiedenen verschieden, die Sache ist dieselbe. Platon nannte das Unbedingte die höchste Idee, Aristoteles das Unbewegtbewegende; den Neuplatonikern war es die transcendente Gottheit, aus der alles emaniert; die mittelalterliche Scholastik bezeichnete es als „reine Thätigkeit" (purus actus); bei Spinoza hiess es die causa sui; Leibniz fasste es als die höchste Monade; neuere Philosophen bezeichneten es als das Absolute, den Willen oder das Unbewusste; dem Materialismus ist es seine Materie u. s. f. Überall aber trifft dasselbe zu, dass nämlich dieses Unbedingte auf dem Wege der Erfahrung niemals erreicht werden kann, sondern eine gedachte, durch einen Schluss erfasste Idee bleibt. Ist also dieser in der ganzen dogmatischen Philosophie herrschende Schluss richtig oder falsch? Darauf kommt offenbar alles an.

Aber fragen wir zuerst: Welche im Sinne des Kritizismus stichhaltigen Schlüsse können wir in Beziehung auf das Unbedingte aufstellen? Der erste auf Grund unserer früheren Auseinandersetzungen richtige Schluss lautet so: „Wenn das Bedingte d. h. das gesamte Reich der Erfahrungen oder die Welt

der Erscheinungen gegeben ist, so ist auch das Unbedingte gegeben und zwar als eine von uns notwendig gedachte Idee in uns." Als Idee also ist uns das Unbedingte notwendigerweise gegeben, aber — diese Idee des Unbedingten oder des Dinges an sich entbehrte, wie wir schon fanden, für unsere Erkenntnis jedes positiven Inhaltes; sie trug für unsere Erkenntnis einen lediglich negativen Charakter, nämlich den des Grenzbegriffes. Wir folgerten aus dem Dasein des Bedingten mit Notwendigkeit die Existenz einer unbedingten Ursache desselben, aber für unsere Erkenntnis war dieselbe ihrem Wesen nach ein absolut Unbekanntes und Unerkennbares. Auf eine solche Idee hin, welche ohne positiven Vorstellungsinhalt ist und lediglich negative Prädikate aufweist, lässt sich eine Wissenschaft mit einem Vorstellungsinhalt und zwar einem völlig sicheren Inhalt offenbar nicht gründen. Aus etwas, das für unsere Erkenntnis seinem Inhalt nach völlig leer (ein relatives Nichts) ist, lässt sich ein Erkenntnisinhalt nicht herausspinnen, denn wie sollen Vorstellungen fliessen aus dem Unvorstellbaren, oder Erkanntes aus dem Unerkennbaren? Und die Wissenschaft besteht doch aus einem System von sicher begründeten Vorstellungen. Auf diesem ersten kritisch gerechtfertigten Schlusse, welcher lediglich auf das Unbedingte als auf eine notwendige Idee hinzielt, kann das Gebäude der Metaphysik, in welcher Form es immer sei, sich also nicht aufbauen.

Wenden wir unsere Aufmerksamkeit jetzt auf einen zweiten richtigen Schluss, den wir ziehen können, aus welchem sich aber auch kein Recht für eine Metaphysik ableiten lässt. Er lautet: „Wenn das Bedingte gegeben ist, so müssen auch alle seine Bedingungen gegeben sein, sonst könnte das Bedingte nicht existieren." Wenn dieser Schluss fehlerlos sein soll, so müssen wir uns vor allem darüber klar werden, in welcher Weise denn die Bedingungen unseres Bedingten uns allein gegeben sein können. Wenn ich als Ursache der Entstehung eines Fisches einen Elefanten oder eines Baumes einen Menschen setzen wollte, so wäre das Thorheit; denn wenn ich richtig von dem Bedingten auf die Bedingungen oder umgekehrt schliessen will, so müssen Bedingtes

und Bedingung stets derselben Gattung angehören. Gehören sie ganz verschiedenen Gattungen an, so ist kein Schluss möglich. Wenn das Bedingte z. B. als eine Naturerscheinung gegeben ist, und ich schliesse nun weiter, dass auch alle Bedingungen der Entstehung dieser Naturerscheinung vorhanden sein müssen, so kann ich unter diesen Bedingungen immer nur wieder Naturerscheinungen verstehen. Wenn also das Bedingte gegeben ist, so können alle die Bedingungen, die zu seiner Hervorbringung notwendig waren, immer nur wieder als bedingte Bedingungen gegeben sein, niemals aber als unbedingte Bedingungen, da diese einer ganz andern Gattung angehören würden, als die bedingten Bedingungen. Wenn uns also das Bedingte, wie es der Fall ist, als Naturerscheinung d. h. in Zeit, Raum, kausaler Verknüpfung und Empfindung gegeben ist, so können uns alle seine Bedingungen auch nur als Naturerscheinungen in Zeit, Raum, Kausalität und Empfindung gegeben sein. Wir können also von dem gegebenen Bedingten niemals schliessen auf eine gegebene Bedingung, welche nicht in Zeit, Raum, Kausalität und Empfindung ist; denn eine solche ist uns eben nie gegeben. Mithin können wir von dem gegebenen Bedingten auch niemals auf eine erste Bedingung oder erste Ursache schliessen, denn diese erste Bedingung ist eben als erste keine bedingte Bedingung, sondern eine unbedingte Bedingung; sie gehört also einer ganz andern Gattung an als die bedingten Bedingungen, ist weder in Zeit und Raum noch in Empfindung und Kausalverknüpfung, und für uns somit niemals eine gegebene. Der zweite Schluss sagt also, wenn er richtig sein soll, nur dieses: „Wenn das Bedingte gegeben ist, so müssen auch alle seine Bedingungen und zwar als bedingte Bedingungen gegeben sein; niemals aber ist damit die erste, weil unbedingte, Bedingung gegeben.“ Dieser zweite Schluss in seiner richtigen Abfolge schliesst offenbar die Möglichkeit einer jeden über das Unbedingte oder das Ding an sich Aussagen machen wollenden Metaphysik aus; er zeigt, dass die erschlossenen Bedingungen Erscheinungen sein müssen, womit also das Unbedingte unerreicht bleibt, da es niemals Erscheinung sein kann.

Die beiden Schlüsse, welche wir mit voller Berechtigung hier machen können, lauten also: 1. Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist das Unbedingte als eine Idee von dem Charakter des Grenzbegriffes gegeben. 2. Wenn das Bedingte als Erscheinung gegeben ist, so sind seine Bedingungen auch als bedingte Erscheinungen, jedoch nicht als Unbedingtes gegeben. — Welchen diesen beiden richtigen Schlüssen diametral entgegengesetzten Fehlschluss macht nun aber die Metaphysik? Es ist eine der geistigen Grossthaten Kants, diesen fundamentalen Schlussfehler aller Metaphysik entdeckt zu haben. Die Metaphysik schliesst so:

Obersatz: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch das Unbedingte gegeben.

Untersatz: Nun ist das Bedingte gegeben.

Schlusssatz: Folglich ist das Unbedingte gegeben.

In diesem Schlusse, welcher allen besonderen Deduktionen der Metaphysik in Beziehung auf Gott, Seele und Materie zu Grunde liegt, ist nun derjenige Schlussfehler verborgen, welchen die Logik eine quaternio terminorum, eine Vierung der Begriffe, nennt. Jeder richtige Syllogismus darf nämlich in seinem Ober-, Unter- und Schlusssatz immer nur drei Begriffe enthalten. Schliesse ich: Alle Menschen sind sterblich, Paul ist ein Mensch, Paul ist sterblich — so liegen drei Begriffe vor. Der allgemeinste oder der Oberbegriff ist „sterblich"; unter diesen fällt der Mittelbegriff „Mensch"; zu der Sphäre „Mensch" endlich gehört „Paul", sodass, weil Paul Mensch und der Mensch sterblich ist, auch Paul sterblich ist. Der Begriff „Mensch" ist also der Mittelbegriff, weil er sowohl mit „sterblich" als auch mit „Paul" zusammenhängt, weil er „sterblich" und „Paul" vermittelt. Es kommt in einem richtigen Schlusse mithin alles darauf an, dass der Mittelbegriff auch wirklich Mittelbegriff ist, dass er im Obersatz wie im Untersatz unverändert in derselben Bedeutung auftritt. Wäre dieses nicht der Fall, wäre er im Untersatz auch nur ein etwas anderer als im Obersatz, so könnte er nicht als Bindemittel dienen, und das Gefüge des Schlusses würde nicht haltbar sein.

Es giebt nun aber Schlüsse, in denen nur scheinbar drei, in Wahrheit aber vier Begriffe enthalten sind, weil der Mittelbegriff, auf dessen Eindeutigkeit alles ankommt, versteckter Weise in zwei verschiedenen Bedeutungen, in einer andern im Ober-, in einer andern im Untersatz, genommen ist. Erläutern wir eine solche Vierung der Begriffe an einem der rohen, aber umsomehr ins Auge springenden Beispiele, welche Seneca (ep. 48.) als pueriles ineptias anführt: „Die Maus ist eine Silbe; die Maus frisst Käse. Eine Silbe also frisst Käse.“ In diesem Schlusse liegen nur scheinbar drei Begriffe vor, in Wirklichkeit vier, insofern der Mittelbegriff „Maus“ im Obersatz als Wort, im Untersatz als Tier genommen ist. Ein einheitlicher, verbindender Mittelbegriff fehlt also ganz. In diesem trivialen Beispiele liegt die Vierung auf der Hand; tief versteckt dagegen liegt die Quaternio, welche den morschen Grundstein aller dogmatischen Metaphysik bildet.

Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist das Unbedingte gegeben, sagt der Obersatz. Wir haben die Beschaffenheit dieses Unbedingten genau auseinandergesetzt: Das Unbedingte ist Ding an sich, also ausser Zeit, Raum, Kausalität und Empfindung. Ein richtiger Schluss ferner, sahen wir, muss mit seinen Begriffen stets innerhalb derselben Gattung verweilen, er darf nicht in ein ganz anderes genus hinüberspringen. Wenn also der Obersatz mit Recht sagen soll: „wenn das Bedingte gegeben ist, so ist das Unbedingte gegeben“, so müssen offenbar Bedingtes und Unbedingtes in ihm von derselben Gattung sein. Richtig könnte man also nur vom Bedingten auf das Unbedingte schliessen, wenn das Bedingte, von dem aus man schliesst, derselben Art wäre wie das Unbedingte, auf das man schliesst. Das Unbedingte nun ist Ding an sich ausser Zeit, Raum, Kausalität und Empfindung. Also müsste auch das Bedingte, damit der Schluss richtig wäre, Ding an sich ausser Zeit, Raum, Kausalität und Empfindung sein. Wenn das Bedingte als unzeitlich, unräumlich, ausserkausal und ausserempfindbar gegeben wäre, dann wäre also auch das Unbedingte gegeben. Hier eben liegt aber der Trugschluss. Denn das Bedingte ist uns ja in jedem Falle nur als Erscheinung in Zeit, Raum, Kausalität und Empfindung

gegeben. Das „Gegebensein“ des Bedingten bedeutet also: „Gegeben als Erscheinung in Zeit, Raum, Kausalität, Empfindung.“ Sollte nun diesem gemäss der Schluss vom Bedingten auf das Unbedingte richtig sein, so müsste das „Gegebensein“ des Bedingten vielmehr bedeuten: „Gegebensein wie das Unbedingte als Ding an sich ausser Zeit, Raum, Kausalität und Empfindung.“ Im Obersatze also bedeutet, wenn der Satz richtig sein soll, der Mittelbegriff „Gegeben“ so viel als „Gegebensein als Ding an sich“; im Untersatze bedeutet er „Gegebensein als Erscheinung“. Das „Gegeben“ wird also im Ober- und Untersatze in zwei ganz verschiedenen Bedeutungen gebraucht, sodass der Schluss nicht drei, sondern vier Begriffe enthält.

Die Deduktion, auf welchem die ganze dogmatische Metaphysik beruht, enthält also in feiner und versteckter Form eine genau ebensolche Quaternio, wie das obige Beispiel sie in roher Weise zeigte. Dort lag die Vierung ohne weiteres auf der Hand; aber um sie hier zu enthüllen, dazu gehörte nichts mehr und nicht weniger als die gesamten kritischen Entdeckungen Kants, der ganze kritische Empirismus mit seinen Einsichten in die Natur von Zeit, Raum, Kausalität u. s. w., kurz die kritische Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich. Ehe diese Unterscheidung nicht zu vollster Klarheit gediehen war, konnte der Schlussfehler der Metaphysik nicht aufgedeckt und der Koloss mit thönernen Füssen nicht gestürzt werden. Alle diese Unterscheidungen macht aber der vorkritische Geist noch nicht, nicht etwa aus bösem Willen oder aus dummer Geistlosigkeit, vielmehr weil er ganz und gar im Genuss seiner Vorstellungen befangen ist, ohne über die Entstehung und die Grenzen dieses Vorstellens zu reflektieren, sowie etwa der Dichter, im Genuss des Anblicks des Sternenhimmels versunken, zu herrlicher Dichtung über das himmlische Heer sich begeistert, aber nicht in kühler mathematisch-physikalischer Reflexion die Kant-Laplacesche Theorie von der Entstehung dieses Sternenhimmels findet. Es gehört erst ein ungeheurer Grad von abstrakter Besinnung auf das eigene Selbst dazu, um über das unbefangene, oder wenn man will, erst recht befangene Versunkensein unseres menschlichen Dichtens

und Trachtens, Begehrens und Schauens in den Inhalt unserer Vorstellungswelt oder unserer Objekte, welche sich nur scheinbar ohne alle Beihülfe des Subjekts diesem darbieten, zu rein theoretischer Reflexion auf die Entstehung dieser Objekte in und aus unserem Subjekte zu gelangen. Erst daraus geht die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich hervor. Das naive Bewusstsein aber nimmt stets die Erscheinung für das Ding an sich. Im Sinne dieses gesunden Menschenverstandes war die vorkritische Metaphysik, seine eigene Geburt, im vollen Rechte, wenn sie jenen Schluss für unantastbar hielt. Und doch erweist sich derselbe als ein Sophisma oder eine natürliche „Sophistikation" des von Natur unkritischen Verstandes, so natürlich, wie der Schein, der die Sonne still stehen und den Horizont die Erde berühren lässt. Hier liegt also eine falsche „Dialektik" transscendentaler Natur der Vernunft selbst vor, welche deshalb auch nur durch transcendentale Untersuchungen erkannt und aufgedeckt werden konnte. Alle einzelnen Schlussfehler in den besonderen Deduktionen der Metaphysik sind nur spezielle Wiederholungen des allgemeinen Grundschlussfehlers, und mit ihnen hat also die Kritik leichtes Spiel, nachdem das Hauptbollwerk genommen ist.

Ehe wir indessen auf diese eingehen, müssen wir noch einmal den unendlich hohen Wert der Idee des Unbedingten beleuchten. In unserer Erfahrung, sie dehne sich aus, so weit sie wolle, ist uns das Unbedingte nie gegeben, denn es ist nicht Erscheinung. Wir besitzen also das Unbedingte nur als Idee in unserem Geiste, als Idee des Urgrundes alles Seins und Werdens, als Gott, Seele, Materie, je nach der Erscheinungsgruppe, auf welche wir die Idee beziehen, welche selbst mit Notwendigkeit aus der Grundfunktion unseres Geistes hervorwächst. Darin aber liegt der unendliche Wert dieser Idee, dass sie dem Menschen zum Ideal wird, d. h. dass sie in sich ihm ein nie erreichbares, doch ewig anfeuerndes Strebeziel giebt und ihm daher unaufhörlich neue Aufgaben zur Lösung stellt. Von jeher war es deshalb des Menschen würdigster und erhabenster Drang, das Unbedingte d. h. das Welträtsel selbst erklären zu wollen; stets war es in Religionen und Philosophieen

sein erhabenster Traum: es gelöst zu haben. Was ist der Urgrund aller Dinge? Das war die Frage, welche fortgesetzt des Menschen Brust bewegte, sein Denken in stets erneute Thätigkeit versetzte, ihn die Wissenschaft und Religion zu begründen und das Geistige über das Stoffliche zu stellen trieb; welche dadurch seine wilden tierischen Begierden sänftigte und seinen Willen in dem Grade sittlich läuterte, als sie seine geistigen Regungen verfeinerte; welche ihm dem tierischen Dasein entriss und ihn zum wahrhaft geistigen Menschentum emporhob; welche in letzter Instanz alle Kultur und Civilisation begründete, indem sie das Ideale fortwährend zu realisieren suchte, das Ideale in das Reale hineinschuf und die Entwicklung der Menschheit zu immer neuen Höhen emporführte. Der Fehler der Menschen bestand nur darin, dass sie immer und immer wieder in theologischen und philosophischen Sondersystemen das Ideal wie einen Vogel in einen Käfig eingefangen zu haben meinten, aus welchem Wahn allemal die erstarrten und darum erstarren machenden Dogmen religiöser und philosophischer Konfessionen hervorgingen, während doch in Wahrheit der Phönix ewig in unendlicher Ferne im Ätherblau schwebt, nur geahnt wie ein verschwimmendes Pünktchen, doch selbst mit den erdenklich feinsten Hülfsmitteln niemals vom menschlichen Auge in seiner Pracht erschaut oder in seinen Wesensformen und Bewegungen erkannt; von den Sterblichen wohl in Millionen Versinnbildlichungen eingekleidet und doch nie erfasst; das höchste erzieherische Prinzip des Geistes und Willens, der eigentliche Urpädagoge des Menschengeschlechts.

Überschauen wir nun noch in der Kürze die besonderen Richtungen, in welchen sich der allgemeine Schlussfehler der Metaphysik geltend gemacht hat. Der Schluss von dem Bedingten auf das Unbedingte nimmt drei verschiedene Hauptverkörperungen an, entsprechend den drei Hauptgruppen der Erscheinungen unserer Vorstellungswelt.

Die sog. psychischen Erscheinungen bilden die erste Gruppe. Was ist der Urgrund derselben? Die Seele als ein Ding an sich, antwortet die Metaphysik und unternimmt es, alle Eigenschaften dieses Dinges an sich darzulegen. Es ist nach dem Vorhergehenden

einleuchtend, dass in Beziehung auf dieses Ding an sich der Seele alle ihre Deduktionen Trugschlüsse sein müssen. Die Aufgabe, diese Trugschlüsse im einzelnen aufzudecken, hat sich Kant in der Kritik der reinen Vernunft in der „Widerlegung der rationalen Psychologie" gestellt und meisterhaft gelöst. Mit zermalmender Klarheit zeigt er dort, dass alle Beweise der Metaphysik für die Immaterialität, Persönlichkeit, Einfachheit und Unsterblichkeit der Seele absolut verfehlt sind; dass alle diese Vorstellungen über das Wesen der Seele wohl Artikel des Glaubens, nicht aber Gegenstände kritischer Beweise (sei es induktiver, sei es deduktiver) sind, noch jemals sein können; dass man deshalb aufhören müsse, sich mit diesen Fragen in der wissenschaftlichen Psychologie abzumühen, und dass man sie lediglich dem Glauben zu überlassen habe. Von dieser Widerlegung der rationellen Psychologie bei Kant ist nichts hinwegzunehmen und nichts hinzuzusetzen; sie steht ebenso erzen und für alle Zeiten massgebend da, wie etwa die formale Logik des Aristoteles. Wir verweisen hinsichtlich des einzelnen hier gänzlich auf den bezeichneten Abschnitt der „Kritik der reinen Vernunft" und fügen nur hinzu, dass mit dieser Widerlegung Kant einer jeden wissenschaftlichen Psychologie ein für allemal ihre unverrückbaren Bahnen vorgezeichnet hat. Das Wesen an sich dessen, was wir Seele nennen, ist nicht erkennbar. Wir kennen und erkennen wohl die seelischen Erscheinungen doch nicht das Ding an sich derselben. Fassen wir dieses Ding an sich im Sinne des Materialismus als materiell oder im Sinne des Spiritualismus als immateriell — in beiden Richtungen behaupten wir gleich Unbeweisbares und verlassen den sicheren Boden kritischer Erfahrungswissenschaft. Die wissenschaftliche Psychologie nach Kant ist negativ lediglich auf die Abweisung der, aus jenen einseitigen dogmatischen Standpunkten hervorgehenden Unmöglichkeiten und Widersprüche, und positiv auf die allseitige empirische Erforschung der seelischen Erscheinungen hingewiesen. Die metaphysische Frage aber bleibt in ihr im übrigen von nun an ganz aus dem Spiele.

Als zweite Gruppe treten uns die sog. materiellen Erscheinungen entgegen. In Beziehung auf sie stellt sich der Schluss

vom Bedingten auf das Unbedingte dar, wenn die Metaphysik als unbedingten Urgrund derselben die Materie als ein Ding an sich oder eine Materie an sich setzt und nun über die Beschaffenheiten dieser Materie an sich im einzelnen Aussagen zu machen beginnt. Was die Metaphysik in ihren entgegengesetzten Vertretern über diese Materie an sich, über ihre zeitliche und räumliche Begrenztheit oder Unbegrenztheit (ob die stoffliche Welt geschaffen oder von Ewigkeit her sei; ob sie ewig sei oder vergehen werde; ob sie alles sei, oder in Hinblick auf eine unstoffliche, sie beschränkende Welt beschränkt sei); über ihre ins Unendliche teilbaren oder in ihrer Teilbarkeit begrenzten Materienteile; über ihren letzten Urgrund, ob er stofflich oder als ein unstofflicher ausserhalb der Materie (ein immaterieller Gott) sei u. s. w., auch lehren möge — all diese Probleme erstrecken sich auf das, was sich als Nichterscheinung völlig der Möglichkeit entzieht, von uns erkannt zu werden, und alle metaphysischen Lösungen müssen daher in gleicher Weise unkritisch ausfallen. Die Widersprüche und Unmöglichkeiten derselben haben wir bei Gelegenheit der einzelnen metaphysisch-dogmatischen Systeme überall bereits aufgedeckt. Aus all diesen scheiternden Versuchen erwächst kein positives Resultat, sondern lediglich eine Maxime für unsere Forschung, und diese lautet: „Welche Annahme du auch immer über ein materielles Weltwesen an sich, das nicht in die Erscheinungswelt eintritt und somit kein Gegenstand anschaulicher Erfahrung ist, machen mögest: bleibe dir bewusst, dass du stets nur Hypothesen aufstellen kannst, welche in jedem Falle und zu jeder Zeit ebensoviel Beweismaterial gegen sich als für sich haben werden. Wahrhaft gesicherte Ergebnisse kannst du hinsichtlich des Materiellen nur im Gebiete der empirischen Erscheinungen gewinnen.“

Aus dem dritten besonderen Trugschlusse der dogmatischen Metaphysik entsteht die sog. rationale Theologie, deren Widerlegung durch Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ von derselben unerschütterlichen Bedeutung ist, wie die der rationalen Psychologie. Die psychischen und materiellen Erscheinungen bilden zusammengenommen die Welt als Ganzes, und in Bezug auf dieses entsteht hier die Frage: was der unbedingte Urgrund des Weltganzen

sei. Diesen unbedingten Urgrund des Weltganzen nennen wir die Gottheit. Die Metaphysik macht sich nun aber daran, in ihren Beweisen das Dasein und das Wiesein Gottes darzulegen. Dass diese Beweise (der kosmologische, der physikotheologische und der ontologische) sämtlich nur Scheinbeweise sind; dass wir auf Gott als Idee mit Notwendigkeit schliessen müssen, aber über sein Wesen als des Dinges an sich nichts Positives aussagen können, zeigt Kant in der „Widerlegung der rationalen Theologie“ mit soviel Klarheit und Schärfe, dass auch hinsichtlich dieses Abschnittes nichts zu thun übrig bleibt, und wir deshalb den Leser einfach auf denselben verweisen. Beweise im streng kritischen Sinne, seien es induktive oder deduktive, für das Dasein und das Wiesein Gottes lassen sich von uns Menschen in keiner Gestalt führen; jeder derartige Beweis trägt eine Achillesferse, welche sich vom Kritizismus leicht aufdecken lässt. Die Gottheit ist uns als eine Idee gegeben, welche nicht individuell willkürlich entsteht, sondern aus der Grundfunktion unseres Geisteswesens, der apriorischen Kausalität, mit Notwendigkeit erwächst, die uns auf ein geglaubtes und notwendig zu glaubendes Ding an sich hinführt, dessen Wesen aber im einzelnen, weil es niemals eine Erscheinung in Zeit, Raum, Kausalverknüpfung und Empfindung ist, uns völlig verborgen bleibt. So ist die Gottheit als höchste Idee höchstes Ideal, ein Gegenstand des Strebens und Glaubens, doch nicht des Erkennens. Das ist in grösster Kürze das Ergebnis einer kritischen Theologie im Gegensatz zu jeder metaphysischen Theologie.

Fest umrissen liegen die Grenzen des menschlichen Erkennens jetzt vor uns: Das Reich der Erscheinungswelt in Zeit, Raum, Kausalität und Empfindung ist unserer erfahrungsmässigen und menschlich-relativen Erkenntnis zugänglich; das Reich der Dinge an sich ist uns als geistige Idee und Ideal notwendig gegeben, doch empirisch seinem Wesen nach, weil nicht in Zeit, Raum, Kausalverknüpfung und Empfindung, völlig unerkennbar und unerkannt. So ist das Reich des Wissens und des Glaubens notwendig verbunden und doch auch notwendig getrennt. Sie bestehen

mit gleicher Notwendigkeit und gleicher Gültigkeit nebeneinander und verbieten doch jede Vermischung mit- und ineinander. Dieses Verhältnis von Wissen und Glauben im Sinne des kritischen Empirismus des Näheren darzustellen, bildet folgerichtig den Gegenstand des letzten Kapitels der Philosophie der Naturwissenschaft.

Zwölftes Kapitel.

Wissenschaft und Religion oder Wissen und Glauben.

Inhalt: Wissenschaft und Religion fliessen aus demselben Grundquell der apriorischen Kausalität. — Bestätigung durch die Entwicklungsgeschichte der Religion. — Dogmatischer Hochmut und kritische Demut. — Der Kritizismus gegenüber den Dogmen der positiven Religionen. — Unbeweisbarkeit aller Dogmen. — Notwendiger Glaube noch kein Beweis für die Existenz des Geglaubten. — Notwendigkeit des Gottesglaubens. — Trotzdem Unerkennbarkeit des Gotteswesens. — Widerlegung des Atheismus. — Das negative Verhältnis des Kritizismus zu den geschichtlichen Religionen. — Der notwendige Glaube als Grundlage aller Wissenschaft. — Nicht zwischen Wissenschaft und Religion, sondern nur zwischen wissenschaftlichen Einzellehren und religiösen Einzeldogmen besteht Widerspruch und Streit. — Das kritisch begrenzte Gebiet der Wissenschaft. — Das kritisch begrenzte Gebiet der Religion. — Der kritische Glaube. — Das Abhängigkeitsgefühl als negative Bedingung des Gottesideeglaubens. — Verstärkung des Abhängigkeitsgefühls durch den Kritizismus. — Kritizismus und religiöse Stimmung. — Kritische Einsicht und sittliches Wollen. — 1. Kor. 13. — Die kritische Religion als Einheit von kritischem Wissen, kritischem Wollen und kritischem Glauben. — Vereinigung von Wissenschaft, Ethik und Religion. — Der idealistische Charakter der kritischen Religion. — Die Religions- und Glaubensfreiheit des Individuums. — Die individuelle phantasievolle Konkretisierung der für unser Erkennen leeren Gottesidee und die Erhebung der Idee zum Ideal. — Der erzieherische Wert dieses Ideals. — Dogmatischer Stillstand und kritische Fortbewegung im religiösen Glauben. — Die Offenbarung der Gottesidee im Menschengeiste, in Natur und Kunst. — Kein Widerstreit zwischen Naturwissenschaft und Religion. — Universelle und besondere Offenbarung. — Die Notwendigkeit und relative Wahrheit der vielen Religionen und Religionsformen. — Das positive Verhältnis des Kritizismus zu den geschichtlichen Religionen. — Die Religionsformen als notwendige Entwicklungsstufen. — Das pädagogische Verfahren in der religiösen Erziehung. — Die Mannigfaltig-

keit der religiösen Bedürfnisse und Vorstellungen im hochentwickelten Individuum. — Die daraus folgende Gestaltung des religiösen Vorstellens in der Zukunft. — Wann jede Religionsform eine falsche wird. — Der relative Wahrheitsgehalt auch jeder besonderen Dogmatik. — Ihre Vergänglichkeit. — Die Pflicht der kritischen Toleranz. — Die kritische Religion als ideale Norm und ideales Strebeziel für alle positiven Religionen. — Die relative Unaufhebbarkeit der positiven Religionen. — Ihr psychologischer Wert für das einzelne Subjekt. — Das kritische tolerante Verhalten gegen Gläubige jeder Art. — Der pädagogische Wert der positiven Religionen. — Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts". — Das praktische Verhalten des Kritizisten gegenüber den positiven Religionen. — Das Verhältnis der Philosophie im allgemeinen zur Religion. — Ihre innere Verwandtschaft. — Der Unterschied ein äusserer. — Die Entstehung jeder Religion aus einer Philosophie. — Der Parallelismus zwischen griechischen Philosophieen und orientalischen Religionen. — Der Kritizismus als Aussöhnung der Gegensätze zwischen Wissenschaft, Religion und Ethik. — Schlusswort.

Das Ding an sich in Beziehung auf das gesamte Weltall, die Gottheit, ist uns nicht als eine durch irgend welche Anschauung zu erfassende Erscheinung in Zeit, Raum, Kausalverknüpfung und Empfindung gegeben, vielmehr als eine aus dem tiefsten Grundquell unseres Geistes stammende, notwendige Idee. Mit einer Gewalt, der wir uns nicht entziehen können, zwingt uns die apriorische Kausalität in uns, eine erste Ursache zu setzen, deren Hypostasierung die Idee der an sich existierenden Gottheit giebt. Das Objekt der Religion, die Gottheit, ist also nicht ein bloss Zufälliges im menschlichen Geiste, auf welches derselbe auch nicht hätte zu schliessen brauchen; es ist also auch nicht ein bloss Nebensächliches und zu Vermeidendes; es ist vielmehr eine absolut notwendige Idee, welche, weil sie aus der Grundfunktion unseres Geistes herauswächst, deshalb so unaufhebbar ist wie diese selbst. So wächst aus dieser Grundfunktion das Objekt aller Religion hervor. Aus dieser selben Grundfunktion wächst aber auch alles hervor, was wir Wissenschaft nennen; denn alle Wissenschaft entsteht aus dem Triebe, die Ursachen der Erscheinungen zu erkennen; aus dem Drang, zu fragen, was der Dinge Grund sei, aus dem Kausalitätsbedürfnis. Wäre dieses nicht in uns, es gäbe kein Wissenwollen und also auch keine Wissenschaft. So entspringt hier den transcendentalen Untersuchungen das bedeutsamste aller

Ergebnisse, dass es ein und derselbe Quell ist, aus welchem sowohl die Wissenschaft wie die Religion hervorfliesst. — Denn der Kausalitätstrieb führt uns dazu, die Ursachen der einzelnen Erscheinungen zu ergründen; er führt zuletzt über alle Erscheinungen hinaus, indem er den Menschen nach der Ursache ihrer aller fragen lässt. Das erstere Forschen ergiebt die Wissenschaft, das letztere die Religion, welche somit sich an die Wissenschaft nicht bloss anschliesst, sondern dieselbe auch erst völlig abschliesst, indem sie den keiner Wissenschaft erreichbaren Urgrund zur Befriedigung des menschlichen Kausalbedürfnisses setzt.

Die Entwicklungsgeschichte der Religion zeigt uns auf das deutlichste, dass das Objekt der Religion (das Göttliche oder der Gott, stelle es oder er, je nach den verschiedenen Entwicklungsstufen der Religion und des religiösen Bewusstseins, sich noch in roheren [Fetischen u. s. w.] oder schon in feineren Formen dar) in allen Fällen aus der Kausalidee d. h. dem Suchen und Setzen einer Ursache für eine oder eine ganze Gruppe von Erscheinungen hervorgeht, also im Intellekte entspringt; die Gemütserregungen, wie Furcht und Hoffnung u. s. w., deren Inbegriff das Abhängigkeitsgefühl im Menschen erzeugen, veranlassen nur, wie wir weiter unten zeigen werden, den menschlichen Intellekt, den Kausalschluss auf eine göttliche Ursache, in welcher Gestalt immer, zu machen, und rufen dann vorzugsweise die Art hervor, wie der Mensch sich praktisch seinem als göttlich erschlossenen Objekte gegenüber in Verehrung, Gebet und Opfer verhält. Aus der Frage: was ist die Ursache dieses oder jenes dem Menschen bedeutsamen Geschehens? ergiebt sich als Antwort auf niedrigster Stufe des Religiösen im Fetischismus: Dieser Anker oder jenes Tier; — auf höherer Stufe: Der Mond oder die Sonne; — auf animistischer Stufe: Die Geister oder die Götter — und nun richtet das Gemütsbedürfnis, fürchtend und hoffend im Abhängigkeitsgefühl, seine Verehrung in Worten und Werken an das als erste Ursache erkannte Objekt, welches ihm als solches gleich Gott wird. Aus dem Kausalitätsdrang heraus entsteht endlich, wenn das ganze Gebiet der sinnlichen Erscheinungen, welche zuerst als Gottheiten in der Form von Götzen gesetzt und verehrt wurden, durchlaufen und als blosse Natur oder

Kreatur erkannt ist, der Gedanke der über alle Sinnenwelt hinausliegenden übersinnlichen ersten Ursache, und diese wird nun als Gottheit erfasst, zuerst noch anthropomorphistisch, dann immer abstrakter und geistiger, und endlich auf höchster philosophischer Stufe als das notwendig zu setzende und doch in seinem Wesen unerkannte und unerkennbare Ding an sich. Die Entwicklungsreihe der Idee des Göttlichen vom wahrgenommenen Fetisch bis zu dem alle Erkenntnis übersteigenden Ding an sich ist demnach eine zusammenhängende Stufenreihe von immer feiner gefassten Kausalitätsideen.

Wenn aber demnach Wissenschaft und Religion aus einem Urquell im menschlichen Geiste hervorfliessen, so kann auch zwischen beiden im letzten Grunde kein feindlicher Gegensatz bestehen; so kann vielmehr der Konflikt, welcher bei fälschlicher und einseitiger Auffassung von Wissenschaft und Religion sich zeigt, nur auf der Oberfläche spielen und muss in der Tiefe wahrer Wesenserkennung sich zur Einheit und Einheitlichkeit ausgleichen lassen. Der Kritizismus hat uns einerseits die Notwendigkeit der Annahme des Dinges an sich erwiesen, aber er hat auch andererseits gezeigt, dass unsere Erkenntnis niemals einen positiven Vorstellungsinhalt gewährt, noch gewähren kann, welcher das Wesen des Dinges an sich irgendwie aufdeckte und deckte. Jeder positive Vorstellungsinhalt, den wir etwa darüber aussagen mögen, klafft von den grössten und unlösbaren Widersprüchen. Daher stellt ja auch jede dogmatische Religion und Philosophie andere und vielfach völlig entgegengesetzte Aussagen (Glaubenssätze, Dogmen) über das Ding an sich auf, ohne dieselben beweisen oder mit den Dogmen anderer Systeme in versöhnlichen Einklang bringen und dadurch die Anhänger anderer Systeme jemals überzeugen zu können. Durch den Kritizismus steht es fest, dass sich Positives über das Wesen des Dinges an sich nicht aussagen und somit kein Dogma bilden lässt. Und wie der Kritizismus die Dogmen aller theologisch- und philosophisch-metaphysischen Systeme nicht als adäquate Vorstellungen vom Wesen des Dinges an sich betrachten kann, so wird er auch selbst nicht den Versuch machen, neue Dogmen zu bilden. So fest ihm die Existenz der Gottheit im Glauben steht,

so nimmt er doch von einer Erkenntnis des Wesens der Gottheit ganz und völlig Abstand, aber nicht etwa aus Leichtfertigkeit und Frevelmut, auch nicht aus materialistischer oder atheistischer Verachtung und Geringschätzung, sondern aus kritischer Demut, d. h. aus der Demut, welche aus heissringendem, inbrünstigem Forschungsdrange um der Erkenntnis und Wahrheit willen und darum aus sorgfältigster Kritik hervorgeht. Denn wir haben das Gebiet unserer Erkenntnis als ein relativ eng und fest begrenztes kennen gelernt und in dem Dinge an sich das „Bis hierher und nicht weiter!" gefunden, über welches kein menschlicher Geist weder durch wissenschaftliches Denken, noch durch dichterische Phantasie, noch gar durch die mystischen Mittel der Schwärmerei und Ekstase hinausgelangt. Der Dogmatismus stellt den menschlichen Geist auf der Stufe des Jünglings dar, der in schwellendem Überschwang das All in seiner Hand zusammenballen zu können meint; im Kritizismus hat der Geist die Reife des seines Selbst wahrhaft bewusst gewordenen Mannes erreicht, dessen Grösse und Kraft in seiner Verzichtleistung auf das Unmögliche und seinem um so energischeren Streben innerhalb seiner als solcher erkannten Grenzen besteht. Dogmatismus ist geistiger Hochmut, Kritizismus ist geistige Demut, der ja auch eine gewisse Wehmut niemals fehlt. Welch ein Wahn der Menschen, die wir nicht einmal die in der Wahrnehmung und Anschauung erfahrungsmässig gegebenen Erscheinungen auf ihren Kern hin zu durchdringen vermögen; die wir wohl die Erscheinungen z. B. der Gravitation, des Magnetismus, der Elektrizität u. s. w. erfahren, aber weit entfernt sind, das innerste Wesen dieser Naturkräfte zu kennen; welch ein Wahn, zu meinen, wir hätten erkannt oder könnten je erkennen das Tiefste, Schwerste, Allumfassende und Fernestliegende, den Urgrund aller Dinge, das Wesen der Gottheit! Ist dies nicht die hochmütigste Selbstüberhebung und der verblendetste Mangel an Selbsterkenntnis? Wird hier nicht in Beziehung auf das Höchste, und deshalb um so strafwürdiger, Schein für Wahrheit ausgegeben? Im Kritizismus kommt das auf peinlichste Selbsterkenntnis sich stützende demütige Bekenntnis zum Vorschein, dass der Mensch in Beziehung auf das Erste und Höchste wirklich zu

den „Armen an Geist“ gehört; aber es kommt dem in Selbstverblendung gross gezogenen Menschen so schwer an, zu bekennen: Ich weiss nicht — und in Eitelkeit und Anmassung zieht er den glänzenden Wissensschein der gründlichen Einsicht in das Nichtwissen vor. Weil denn unsere Kleinheit wohl zur Idee des göttlichen Seins, jedoch keineswegs zur Erkenntnis des Wesens desselben (denn dazu müssten wir nicht mehr und nicht minder als genau die Gottheit selbst sein) hinanreicht, so bleiben wir bescheidentlich vor dem Unerkennbaren stehen und vermehren nicht von neuem die ewig gescheiterten und ewig scheiternden Versuche, etwas Positives über das Wesen des Urgrundes schwärmend zu erdichten und die Zahl der religiösen und philosophischen Dogmen zu vergrössern.

Aber wie werden wir uns denn den Dogmen der positiven und geschichtlich gegebenen Religionen gegenüber verhalten? Der Kritizismus kann kein einziges über den letzten Grund aller Dinge aufgestelltes Dogma weder einer Religion noch einer Philosophie als absolute, nach allen Regeln kritischer Erkenntnistheorie bewiesene Wahrheit anerkennen. Er kann ja selbst nicht einmal unantastbare Beweise für die Existenz des Dinges an sich, geschweige in Beziehung auf das Wesen desselben führen, da alle sogenannten Beweise auf dem Fehlschluss von dem Bedingten auf das Unbedingte beruhen; auch hilft hier weder erfahrungsmässige Induktion noch begriffliche Deduktion. Logisch beweisen kann er also die Existenz des Dinges an sich nicht, aber er ist erkenntnistheoretisch-transcendental und also psychologisch-organisch, d. h. durch die Natur unserer geistigen Organisation und aus derselben heraus unumgänglich genötigt, die Existenz an sich im erkenntnistheoretisch notwendigen Glauben zu setzen. Denn die Grundfunktion unseres Geistes, die Kausalidee, welche wir nicht etwa auch nicht haben könnten, zwingt uns (und dieser Zwang befriedigt uns, denn er ist der innerste Ausdruck des Wesens unseres Geistes, und wir folgen ihm gern und haben das Gefühl innerer Freiheit und Befreiung, nur wenn wir ihm voll und ganz folgen) für jedwedes eine Ursache zu suchen und zu setzen; sie zwingt uns, wie für das einzelne im All, so für das ganze All die zureichende Ursache zu setzen, d. h. die Idee des Dinges an sich

oder der Gottheit zu fassen; sie zwingt nicht bloss diesen oder jenen Menschen, sondern die ganze Menschheit in Religion und Philosophie. Aber vergessen wir auch hier nicht die schneidigste Kritik im Interesse unserer wahren Selbsterkenntnis. Dieser Zwang nämlich ist trotz aller menschlich-subjektiv-psychologischen Notwendigkeit doch noch kein absoluter Beweis im Sinne strengster Erkenntnistheorie, denn der Beweis der Existenz könnte nur durch die unmittelbare Anschauung des Dinges an sich in Zeit, Raum, Kausalität und Empfindung geführt werden, welche Anschauung unmöglich ist. Wie wir nicht ontologisch aus Begriffen, so können wir auch nicht aus einem psychisch-subjektiven inneren Zwang und Drang, so naturnotwendig derselbe in uns sein möge, eine objektive Existenz und nun gar eine objektive Existenz an sich beweisen. Beweisen mit mathematischer Notwendigkeit also lässt sich auf Grund der Kausalidee die Existenz des Dinges an sich nicht, und dies umsoweniger, als, wie wir gezeigt haben, die Richtigkeit der Kausalidee für uns zwar unbezweifelbar, aber zugleich ebenso unbeweisbar ist. Die Kausalidee ist notwendige, subjektive Überzeugung in uns; dass aber der Weltprozess an sich so kausal verlaufe, wie wir es vorstellen, kann daraus nicht bewiesen werden. So ist die Gottesidee eine notwendige subjektive Überzeugung in uns, aber aus dieser noch so notwendigen, subjektiven Überzeugung lässt sich gleichwohl kein erkenntnistheoretisch strikter, weder erfahrungsmässig-induktiver, noch begrifflich-deduktiver Beweis für die Existenz eines der Idee entsprechenden Wesens führen. Aus der Notwendigkeit der Kausalidee in uns folgt zweifellos die Notwendigkeit der Gottesidee in uns und also auch die Notwendigkeit des Glaubens an Gott in uns. Diese subjektive Notwendigkeit in unserem Geiste ist aber offenbar keineswegs identisch mit der Notwendigkeit der objektiven Existenz Gottes, geschweige der Notwendigkeit einer Erkenntnis seines Wesens. Der Kritizismus zeigt also, dass wir mit menschlich-allgemeingültiger Notwendigkeit die Existenz eines Gottes glauben müssen, aber mathematisch-strikte Beweise für die Existenz Gottes nicht geben können; denn aus keiner psychologisch noch so notwendigen Überzeugung von etwas folgt die (allein aus der Anschauung hervorgehende) objek-

tive Existenz an sich dieses Etwas. Das muss man kritisch wohl auseinanderhalten. Vielleicht liegt in dieser subjektiv notwendigen Überzeugung, eben weil sie aus der Tiefe unseres Geistes kommt und wir uns von ihr nicht loslösen können, ein objektives Band, welches uns an die Gottheit selbst knüpft, wie es der Dogmatismus ja auch als sicher annimmt; vielleicht ist die Kausalidee die eigentliche angeborene Gottesidee, welche uns wie ein Stempel eingedrückt ist und somit auf die Existenz Gottes hinweist; aber ein Vielleicht ist kein Gewiss, und eine Annahme kein Beweis. Die Gottesidee also in uns und der Gottesglaube in uns ist notwendig und menschlich-allgemeingültig, aber die Notwendigkeit der Existenz des Geglaubten bleibt damit trotzdem unbewiesen. Wie die Kausalidee selbst nicht ein zufällig entstandener, blosser Gewohnheitsglaube, wie Hume wollte, vielmehr ein unbezweifelbares, subjektiv-notwendiges Axiom in uns und doch, weil dasselbe unbeweisbar bleibt, ein Glaube, aber ein absolut notwendiger und menschlich-allgemeingültiger ist, so ist also auch die aus ihr entspringende Gottesidee nicht ein bloss zufälliger, sondern ein menschlich-allgemeingültiger und notwendiger Glaube, den wir haben müssen. Aber eben weil sie Glaube ist, kann die Existenz Gottes vom Kritizismus nicht als ein Dogma d. h. als eine Wahrheit von objektiv-bewiesener Notwendigkeit, sondern nur als subjektiv-notwendiger Glaubenssatz hingestellt werden, und ebensowenig kann der Kritizismus Dogmen über das Wesen und die Eigenschaften der Gottheit im besonderen aufstellen, da das Wesen des Dinges an sich für uns unerkennbar ist.

Andererseits aber muss der Kritizismus ebensosehr allen Atheismus zurückweisen, der die Nichtexistenz des Dinges an sich beweisen zu können meint. Das Ding an sich ist uns lediglich als Idee, aber als notwendige Idee gegeben. Aus ihr folgt mit Notwendigkeit der Glaube an die Existenz des Dinges an sich. Der Glaube aber an die Nichtexistenz kann gar nicht daraus folgen, weil, wenn wir sagten: es giebt kein Ding an sich — wir uns die Möglichkeit einer jeden befriedigenden Erklärung des Daseins der Erscheinungswelt, der physischen wie der psychischen, rauben würden; weil wir dann die Erscheinungswelt als ein

Sein ohne Ursache, also aus nichts geworden, mithin selbst als nichtig und gleich nichts setzen müssten, was alles im absoluten und von keinem ernsten menschlichen Geiste ertragenen Widerstreite gegen die Grundidee des menschlichen Geistes selbst, dass nämlich alles seine Ursache haben muss, stehen würde. Wir müssten mit einer solchen Behauptung uns selbst gleich nichts und aus nichts geworden setzen; wir müssten also alles Etwas oder alles Sein überhaupt und den Kausalitätssatz zugleich leugnen, kurz einen Nihilismus bekennen, welcher die Nichtexistenz aller Denk- und Seinsprozesse überhaupt proklamieren und damit den Gipfel aller erkenntnistheoretischen Absurdität bezeichnen würde. Der Glaube an die Nichtexistenz des Dinges an sich kann also auf Grund unserer Kausalfunktion im Ernste überhaupt nicht entstehen, oder wir müssen die Grundfunktion des Geistes selbst aufheben. Bewiesen aber endlich kann die Nichtexistenz des Dinges an sich so wenig werden wie die Existenz, denn auch der Atheismus kann in seinen Beweisen immer nur vom Bedingten auf das Unbedingte schliessen; er muss also stets in dieselben Schlussfehler verfallen, welche auch der Nichtatheismus in seinen Beweisversuchen begeht. Dazu käme aber noch, dass, während der Nichtatheismus wenigstens von einem (dem bedingten) Sein auf ein anderes (das unbedingte) Sein schliesst, der Atheismus die im vollkommenen Widerspruche zu dem Kausalitätsgesetz, dass aus nichts nichts werden könne, stehende Absurdität beginge, von einem bedingten Etwas auf ein unbedingtes Nichts zu schliessen, ein Schluss, in welchem alle Logik aufgehoben ist.

Der Kritizismus erweist sich überall als ein zweischneidiges Schwert; wie er in gleichem Masse Materialismus und Spiritualismus traf, so trifft er auch hier in gleichem Masse die Beweisversuche des Atheismus wie des Nichtatheismus. Denn da das Ding an sich seinem Wesen nach unerkennbar bleibt, so kennt er oder anerkennt er kein einziges, weder positives noch negatives, Dogma, insofern es sich für absolut wahre und bewiesene Erkenntnis ausgeben will. Daraus folgt nun zunächst klar das negative Verhältnis des Kritizismus zu jeder geschichtlich gegebenen und gewordenen dogmatischen Religionsform. (Wir sagen:

das negative; es wird sich später zeigen, dass der Kritizismus auch ein durchaus positives Verhältnis zu denselben einnimmt.) Handelt es sich um kritisch strikte Erkenntnis und gebärdet sich irgend eine der geschichtlich gegebenen Religionsformen so, als ob sie in ihren besonderen Dogmen die absolute, kritische Erkenntniswahrheit besässe, so kann sich gegen ein solches Gebaren der Kritizismus nur negativ verhalten, weil die Unmöglichkeit, über das Ding an sich Dogmen im Sinne von kritischen Erkenntnissätzen aufzustellen, feststeht. Handelt es sich mithin um solche kritische Erkenntnis, so kann der Kritizismus weder christlich noch jüdisch noch buddhistisch noch heidnisch noch theistisch noch deistisch noch pantheistisch noch atheistisch oder was sonst sein. Zu all diesen Religionsformen muss er sich verhalten, wie sich etwa die Mathematik zu den verschiedenen Naturwissenschaften verhält, nicht partikularistisch d. h. so, dass er nur einer Religionsform angehörte und nur diese anerkennte, sondern universalistisch d. h. in negativer Beziehung so, dass er keiner derselben den absoluten Wahrheits- und Erkenntnisgehalt zugesteht, wobei aber andererseits gerade er imstande ist, ein positives Verhältnis zu ihnen allen einzunehmen, insofern nämlich, als er ihnen allen eine relative Berechtigung und Notwendigkeit zuzuschreiben vermag, ja zuschreiben muss. Doch das erörtern wir erst später genauer; vorher ist noch ein anderer Punkt zu erledigen.

Wir haben gesagt, kein Dogma über die Existenz oder das Wesen Gottes kann bewiesen werden, die Gottesidee beruht aber auf einem subjektiv-notwendigen d. h. nicht etwa bloss individuellen, sondern menschlich-allgemeingültigen Glauben. Alle Religion beruht demgemäss nicht auf einer absoluten Erkenntnis, vielmehr auf notwendigem Glauben. Jetzt aber fügen wir noch hinzu und klären damit das Verhältnis des naturgemäss gegebenen und in der Tiefe unzerreissbaren Zusammenhanges von Religion und Wissenschaft noch mehr: Auch die Wissenschaft verhält sich in dem in Frage stehenden Punkte nicht um einen Deut anders als die Religion, denn auch die Wissenschaft, alle Wissenschaft beruht in ihrem letzten Grunde nicht auf einer absoluten Er-

kenntnis, sondern auf einem allgemein-menschlich notwendigen Glauben. Alle Wissenschaft beruht nämlich auf dem Grundsatze der Kausalität, dass alles seine Ursache haben müsse. Wir haben aber (S. 259 ff. Beweis 7 und 8) klar gezeigt, dass dieser Satz weder induktiv, noch deduktiv beweisbar, und doch, weil aus unserer psychophysischen Organisation folgend, für uns zugleich absolut unbezweifelbar ist. Das Grundaxiom der Kausalität ist also ein Glaube, zwar nicht ein Glaube im Sinne Humes, denn da ist er nur ein aus Gewohnheit entstandener und relativ zufälliger, sondern ein für uns unumgänglich notwendiger Glaube, da er die Grundorganisation unseres gesamten Geisteslebens ausmacht. Alle Wissenschaft beruht also gerade wie die Religion auf notwendigem Glauben.

Noch mehr! Wissenschaft und Religion beruhen in diesem ihrem notwendigen Glauben sogar beide auf demselben Grundstein, denn wir haben schon gezeigt, dass aus derselben in uns liegenden apriorischen Kausalität oder aus demselben Ursächlichkeitstriebe die Wissenschaft und die Religion hervorgeht. Ihr Fundament ist also genau dasselbe: ein notwendiger Glaube hier und ein notwendiger Glaube dort!

In der Tiefe unseres Geisteslebens kann es also unmöglich eine Kluft zwischen Wissenschaft und Religion geben; der Zwiespalt kann immer nur zwischen religiösen Partikulardogmen und wissenschaftlichen Partikularlehrsätzen bestehen. Sofern sich jene religiösen Partikulardogmen und diese wissenschaftlichen Partikularlehrsätze auf die Dinge an sich beziehen, sind beide gleich falsch; sofern sich jene Dogmen auf Anschauungsobjekte der Welt der Erscheinungen beziehen und im Widerspruch gegen strikt bewiesene Gesetze der Natur stehen, sind jene Dogmen falsch. Dieser Widerstreit aber spielt offenbar nur auf der Oberfläche der Religionen und der besonderen Wissenschaften, während die Religion im kritischen Sinne, als der notwendige Glaube an eine primäre, erste Ursache, das Ding an sich oder die Gottheit, und die Wissenschaft im kritischen Sinne, als die Sucherin und Setzerin der sekundären Ursachen, niemals im Widerstreit stehen können, vielmehr notwendige Ergänzungen

bilden, welche erst in ihrer Vereinigung die Bedürfnisse des menschlichen Geistes allseitig befriedigen.

Wir werfen jetzt die beiden Fragen auf: Was bleibt uns im Sinne des kritischen Empirismus für die Wissenschaft und an Wissenschaft übrig? Und was bleibt uns in demselben Sinne für die Religion und an Religion übrig?

Für die menschliche, relativ begrenzte Wissenschaft bleibt zur Erforschung offen das ganze weite Gebiet der in Zeit und Raum kausal verknüpften Empfindungen, die unermessliche Welt der Erscheinungen oder die Natur im weitesten Sinne des Wortes. Hier sind wir völlig auf dem Unsrigen, wo wir nach kritischer Methode erfolgreich forschen, gesicherte Erkenntnisse erzielen und sie für die Zwecke unseres menschlichen Handelns verwerten können. Von einer absoluten Erkenntnis freilich, wie sie ein naturwissenschaftlicher Dogmatismus träumt, ist hier ebensowenig die Rede, wie von einer absoluten Nichterkenntnis, wie sie Skeptizismus und Nihilismus behaupten. Wohl aber liegt vor uns ein relatives Erkenntnisgebiet von relativer Erkennbarkeit, dessen Grenze das Ding an sich bildet; ein Gebiet, das gegenüber dem Absoluten wohl ein begrenztes, aber dennoch für uns Menschen seinem Inhalte nach von unermesslicher Weite und unerschöpflicher Tiefe ist. Auf dieses Gebiet richte alle Deine Erkenntniskraft, in ihm lösche Deinen Erkenntnisdurst, denn

„Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt;
„Thor, wer dorthin die Augen blinzend richtet
„Der Erdenkreis ist mir genug bekannt,
„Er stehe fest und sehe hier sich um!
„Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm.“

Überfliegst Du aber die Grenzen dieses Gebietes und betrittst Du den Weg

„Ins Unbetretene,
„Nicht zu Betretende; ein Weg ans Unerbetene
„Nicht zu Erbittende,“

Entfliehst Du „dem Entstandenen in der Gebilde losgebundene Räume“ —

„Nichts wirst Du sehn in ewig leerer Ferne,
„Den Schritt nicht hören, den Du thust,
„Nichts Festes finden, wo Du ruhst."

Denn die Dinge an sich, die „Mütter" aller Dinge in der Welt der Erscheinung,

„Göttinnen thronen hehr in Einsamkeit,
„Um sie kein Ort, noch weniger eine Zeit;
„Von ihnen sprechen ist Verlegenheit."

(Faust.)

Was bleibt uns zweitens für die Religion und an Religion übrig? Das, was wir den kritischen Glauben nennen im Gegensatz zum dogmatischen. Das Wesen dieses kritischen Glaubens muss erläutert werden. Wir haben gesagt, dass die Idee des Dinges an sich als der ersten Ursache des Alls überhaupt aus der Kausalität in uns hervorgehe. Aber wir haben auch schon im dritten Kapitel (S. 58 f.) nachgewiesen, wie die Idee des Dinges an sich nicht erzeugt werden würde, wenn nicht ein eigentümliches Verhältnis zwischen unserem Willen und den Erscheinungen oder in Summa der Erscheinungswelt überhaupt bestünde. Unser Wille ist kein unbeschränkter; wie unsere Erkenntnis ist auch er begrenzt; er wird immerfort gehemmt, sowohl insofern die Bewegung der Erscheinungen ohne sein Wollen, als auch, insofern sie sogar gegen sein Wollen stattfindet. Diese Hemmung veranlasst den Geist zu dem Schlusse: es ist also ein anderes ausser mir. Die Idee des Dinges an sich ist also die Idee der hypostasierten Kausalität; aber die negative Bedingung (d. h. die Bedingung, ohne welche die Hypostasierung nicht vollzogen sein würde) ist die Ohnmacht unseres Willens gegenüber der Erscheinungswelt; ohne diese Ohnmacht und ohne das Gefühl derselben würde jener Schluss und die Hypostasierung nicht zustande kommen. Dies gilt aber genau so von dem Dinge an sich in seiner religiösen Form oder von der Gottesidee. Sie ist hypostasierte Kausalität, insofern Gott als erste Ursache aller Dinge betrachtet wird. Aber dass wir zu dem Schlusse auf eine solche erste Ursache kommen; dass in unserem Geiste aus seiner Kausalitätsidee die Gottesidee gebildet wird, — dazu

den Anstoss und die Veranlassung giebt uns unsre absolute Ohnmacht gegenüber, und unsere absolute Abhängigkeit von der Welt. (Hier sieht man übrigens, nebenbei gesagt, auch deutlich ein, dass die Gottesidee als solche nicht unmittelbar „angeboren“ ist, denn sie wird erst im psychologisch-logischen Prozesse aus der Kausalität gebildet; diese letztere ist „angeboren“.) Diese Ohnmacht und Abhängigkeit ruft den Schluss in uns hervor: es muss noch ein anderes als Ich dasein, eine Ursache an sich — woraus dann mit dem fortschreitenden Erkennen der Abhängigkeit aller Dinge in unserer Welt zuletzt der allgemeinste Schluss entsteht: „Es muss einen ersten und höchsten Urgrund geben, aus dem alles hervorgeht und von dem alles abhängt.“ Diese grösste und erste Ursache, existent gedacht, ergiebt die Gottesidee, das Objekt der Religion. So ist es klar, dass das Abhängigkeitsgefühl eine unentbehrliche Bedingung in der Erzeugung der Religion aus dem Menschengeiste ist. Das Abhängigkeitsgefühl ist aber nur negative Bedingung; die Kausalidee des Intellekts ist die erzeugende Ursache hinsichtlich der Gottesidee; denn erst die intellektuale Schlussthätigkeit der Hypostasierung der Kausalidee gebiert die göttliche Idee im Geiste; das Abhängigkeitsgefühl dagegen treibt die Geburt hervor, und — last not least — macht dem Menschen die Gottesidee für immer unvergesslich, indem es ihn in jedem Augenblick an seine Ohnmacht, Schwäche und Beschränkung erinnert und ihn somit antreibt, immer von neuem den Schluss auf das göttliche Ding an sich zu machen.

Die Wissenschaft aber und besonders der kritische Empirismus zerstört dieses Abhängigkeitsgefühl nicht bloss nicht, sondern bringt es im Gegenteil erst recht lebhaft zum Bewusstsein. Je mehr die Wissenschaften mit kritischer Strenge das Verhältnis unseres leiblichen und seelischen Daseins zur Welt erkennen, umsomehr legen sie diese unsere Abhängigkeit überall bloss. Aber gerade der Kritizismus ist es, welcher diese unsere Abhängigkeit in allerklarster Weise uns zum Bewusstsein bringt, denn gerade er ist die Lehre, deren ganze Tendenz darauf hinausgeht, die Schranken und Grenzen unseres Erkennens und damit unseres Könnens uns zweifellos deutlich vor die Augen zu stellen. Sein

„Erkenne Dich selbst“ heisst nichts anderes als „Erkenne Deine Schranken!“ Er steigert also das blosse Gefühl der Abhängigkeit in uns zu vollster Klarheit des bewussten Erkennens derselben. Das Abhängigkeitsgefühl aber leitet uns auf die Idee des Dinges an sich oder der Gottheit. Der Kritizismus befördert also gerade durch die Schärfe seiner Kritik die Erkenntnis der absoluten Notwendigkeit des Religiösen und macht aus unkritischen Verächtern der Religion kritische Verehrer derselben.

Die kritische Einsicht ferner in unsere Schwäche und Ohnmacht erzeugt das Gefühl der tiefsten Bewunderung und Demut gegenüber demjenigen, wovon wir abhängen, d. h. die echteste religiöse Gemütsstimmung, aus welcher notwendig das sich selbst bescheidende Dichten und Trachten, die wahre Wesensfrömmigkeit hervorgeht. Der Kritizismus ist nach alledem weit entfernt, in kaltem und erkältendem Gegensatze zur Religion zu stehen, sondern treibt im Gegenteil immer wieder im höchsten Masse dazu an, in der klaren Erkenntnis unserer Begrenzung und Abhängigkeit die Idee dessen, wovon wir abhängen, die Gottesidee, zu denken, und im vollen Bewusstsein unserer Geringfügigkeit das Gefühl wahrer Demut d. h. echte religiöse Stimmung in uns zu erwecken.

Je feuriger und inbrünstiger aber dieses Demutsgefühl auf Grund unseres kritischen Erkennens in uns entbrennt, um so lebhafter und tiefer wirkt es bestimmend auf unser Wollen und Handeln ein — und hier ist also der Punkt, wo wir einsehen, dass gerade der Kritizismus die Philosophie der Läuterung ist, welche im Verlaufe dieses psychischen Prozesses auch die wahre m o r a l i s c h e Stimmung in uns hervorruft und unser Wollen und Handeln zum wahrhaft sittlichen emporhebt. Denn je tiefer wir erkennen, wie wenig unser Selbst ist, um so gründlicher legen wir den Hochmut ab, dieses Selbst für den Mittelpunkt alles Seins zu halten, wie die natürlich naive Selbstsucht des kritisch nicht geläuterten Menschen es stets thut; um so selbstsuchtsloser gestalten wir uns; um so freudiger erkennen wir alle anderen Wesen in ihrem Sein und Handeln als berechtigt an; um so entschiedener wachsen wir aus der natürlichen Feindschaft gegen sie heraus und in die Nächstenliebe hinein; und je höher unsere stetige Selbst-

kritik steigt und damit die Selbstsucht fällt, um so erwärmender und glutvoller entlodert in uns jene Allliebe, aus der alle echte Sittlichkeit allein hervorgeht, und die ihren vollendetsten menschlichen Ausdruck in jenem Hymnus des ersten Korintherbriefes (Kap. 13) gefunden hat: „Wenn ich mit Menschen- und mit Engelzungen redete, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönend Erz, oder eine klingende Schelle. Und wenn ich weissagen könnte und wüsste alle Geheimnisse und alle Erkenntnis und hätte allen Glauben, also, dass ich Berge versetzte, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich nichts. Und wenn ich alle meine Habe den Armen gäbe, und liesse meinen Leib brennen, und hätte der Liebe nicht, so wäre es mir nichts nütze Die Liebe höret nimmer auf, so doch die Weissagungen aufhören werden und die Sprachen aufhören werden und das Erkenntnis aufhören wird. Denn unser Wissen ist Stückwerk, und unser Weissagen ist Stückwerk. Wenn aber kommen wird das Vollkommene, so wird das Stückwerk aufhören. Da ich ein Kind war, da redete ich wie ein Kind, und war klug wie ein Kind, und hatte kindische Anschläge; da ich aber ein Mann ward, that ich ab, was kindisch war. Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkelen Wort; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich es stückweise; dann aber werde ich es erkennen, gleichwie ich erkannt bin. Nun aber bleibet Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die grösseste unter ihnen."

Im Kritizismus feiern also Wissenschaft, Religion und Ethik ihre vollendete Versöhnung; sie stützen und tragen sich gegenseitig, und keins ist ohne das andere. Hier ist die Wissenschaft in der Erkenntnis ihrer Schranken frei in ihrem Gebiete und nie im Widerspruch gegen das religiöse Objekt oder die religiöse Stimmung oder das sittliche Wollen; hier ist der Glaube, frei von dogmatischen Schranken, im engsten Bunde mit dem kritiksamsten Wissen; hier ist die vollständigste Einheit von echtem Wissen, sittlichem Wollen und notwendigem Glauben; hier stehen also zusammen — das kritische Wissen, das kritische Wollen und das kritische Glauben. Der Inbegriff aber aller dieser Faktoren, dieses so bestimmte Wissen, Wollen und Glauben mit allen den aus der Klarheit des Wissens, der

Reinheit des Wollens und der Sicherheit des Glaubens entspringenden erhebenden und beseligenden Stimmungen, Gefühlen, Antrieben, Entschliessungen und Handlungen ist es, was wir als die allgemeingültige, kritische Religion gegenüberstellen den besonderen, dogmatischen Religionen.

Diese kritische Religion ist durch und durch idealistischer Natur, ist doch überhaupt der Kritizismus eine absolut idealistische Weltanschauung; denn jedes Objekt ist das Produkt der Eigenkräfte unseres Geistes, welche die physische Vielheit des durch die Weltreize veranlassten Empfindungsmaterials zur psychischen Einheit d. i. zum Objekt verarbeiten. So ist auch der Inbegriff aller Objekte, unsere Welt, insofern sie unsere Vorstellungswelt ist (nicht das Ding an sich derselben), Produkt unseres Geistes und abhängig von unserem Bewusstsein. So ist denn das Geistige der eigentlich schöpferische Urquell unserer gesamten Weltanschauung, und der kritische Empirismus in allen seinen Stücken kritischer (nicht dogmatischer) Idealismus und das Gegenteil und die Aufhebung jeder materialistischen Weltauffassung.

Die kritische Religion zeigt ihren idealistischen und antidogmatischen Charakter auch darin, dass sie dem individuellen Gefühl volle geistige Freiheit gewährt und gewähren muss. Denn Positives kann niemand über den Inhalt und das Wesen des Göttlichen aussagen. Daher kann auch keine einzige allgemeine Formel aufgestellt werden, welche für alle Individuen allgemeingültig und verbindlich wäre; um so weniger als, abgesehen von der Unbeweisbarkeit der Richtigkeit ihres Inhaltes, sie auch die verschiedenen Individualitäten nach der Seite des Gemüts hin nicht in gleicher Weise befriedigen könnte. Denn jedes Individuum hat kraft der unsagbaren Verschiedenheit, in welcher das Wesen der Individualität besteht, seine nur ihm eigenen, besonderen Empfindungen, Gefühle, Vorstellungen; jedes Individuum lebt in einer um etwas verschiedenen, in seiner Welt. Je nach seiner geistigen und körperlichen Entwicklung ist seine gesamte Weltanschauung, sein Fühlen, Denken und Wollen und somit auch die dasselbe befriedigende, erhebende und beseligende Vorstellung von dem Göttlichen eine andere. Eben daraus ent-

springt und erklärt sich die Vielfältigkeit der Religionen, und der Konfessionen und Sekten innerhalb einer und derselben Religion. Ist die christliche Religion eine einheitliche bei allen? Ganz abgesehen von den grossen Unterschieden zwischen den verschiedenen Formen des Katholizismus und Protestantismus, ist sie nicht einmal genau dieselbe sogar in den einzelnen Bekennern einer und derselben Sektenformel. Sie kann es nicht sein; die Verschiedenheit ist das Natürliche, weil die Individualität das Natürliche ist. Jeder Zwang zur Uniformierung ist gegen die Natur und das natürliche Recht des Individuellen. Wie verschieden haben nicht in der christlichen Religion die einzelnen Apostel das Wesen und die Bedeutung Jesu Christi aufgefasst! So wenig also die verschiedenen Menschen eine und dieselbe Auffassung von der Welt und ihren Zuständen, so wenig können sie eine und dieselbe Auffassung von dem Wesen des göttlichen Urgrundes haben. Ist ein Individuum dichterisch angelegt, so schaut es seine Welt in dichterischer Verklärung; einem nüchtern und praktisch veranlagten Individuum vernüchtert sich auch sein Weltbild. Ebenso aber spiegelt sich auch der innerste Kern der Individualitäten in ihrer Auffassung vom Göttlichen ab, wie schon Xenophanes' Ausspruch und Goethes Vers (Bd. I. S. 48) bezeugten.

So muss mithin jedes Individuum eine andere Vorstellung von der Gottheit in sich tragen, eine Vorstellung, welche sich in ihrer Form wie in ihrem Inhalte ganz nach der eigentümlichen Entwicklungsstufe des Individuums richtet. Je niedriger der Mensch noch in seinem Erkennen und Wollen steht, um so niedriger ist noch seine Gottesvorstellung (Fetischismus, Polytheismus, Anthropomorphismus): barbarischer Völker Gott ist notwendig selbst Barbar. Je höher der Mensch entwickelt ist, um so geistiger und sittlicher stellt er auch das Göttliche vor. Da das Göttliche an sich nicht erkennbar ist, so füllt der Mensch (und er, der überall an der konkreten Erscheinung haftet und die für sein Erkennen relative Leere des Dinges an sich nicht ertragen kann, hat ein Recht dazu) die für ihn leere Vorstellung des Dinges an sich in konkreter Weise mit dem aus, was er in seiner Vorstellungswelt als das Höchste, Edelste und Schönste betrachtet. Seine Phantasie füllt aus und

ergänzt, was die Erkenntnis ihm versagt. Worin er selbst seine Ideale findet, das überträgt er in potenzierter Weise auf seine Gottesvorstellung. So wird sein Göttliches sein höchstes Ideal. Ob nun dieses Ideal wie bei barbarischen Völkern relativ noch sehr tief, oder ob es bei höherer Entwicklung höher stehen mag — immer ist dieses sein göttliches Ideal dem Menschen Objekt der Verehrung, das er je nach seinem Verhalten fürchtet und liebt, und das ihm Vorbild, Massstab und Muster für sein Leben und Handeln wird.

Gerade darin liegt aber der unendlich hohe *erzieherische* Wert der Gottesidee als des Ideales für die Menschen, und dieser Wert bleibt ewig, weil, es möge der geistige und sittliche Zustand eines Menschen noch so hoch steigen, er sich das Ideal immer *noch* höher vorstellen kann, sodass das Ideal *ewig* unerreichtes und unerreichbares Musterbild bleibt, mithin auch ewig zum Streben anfeuert. Gerade deshalb aber müssen wir die Gottesidee auch *nicht bloss theoretisch* anerkennen, sondern *auch in der Praxis* des Lebens sie uns als den Inbegriff aller unserer höchsten geistigen und sittlichen Ideale vorstellen und sie als solchen so hoch halten wie möglich. Denn je höher wir das Göttliche uns vorstellen, um so höher erhebt sich unser Vorstellungsleben selbst in seinen Idealen und Strebezielen; um so kräftiger wirkt dieser erhabene Vorstellungsinhalt erhebend auf unser Wollen und Handeln im theoretischen wie praktischen Gebiete ein.

Deshalb darf man andererseits aber auch einen Menschen oder eine ganze menschliche Gesellschaft nicht mehr an Sätze und Formeln über das Wesen des Göttlichen binden und fesseln wollen, wenn dieser Mensch oder diese menschliche Gesellschaft über den relativ bereits zu niedrigen Inhalt der Formel geistig und sittlich schon hinausgewachsen ist, und wenn ihre eigene Gottesvorstellung schon eine idealere geworden ist. Und ebensowenig, will man sich nicht einer Sünde gegen den Geist der menschlichen Entwicklung schuldig machen, darf man jemals bestrebt sein, eine menschliche Gesellschaft auf einer relativ niedrigen Stufe der Gottesvorstellung deshalb zu belassen, weil jene Gesellschaft sich nicht schon aus eigenem Antriebe selbst eine höhere zu bilden bemüht sei; es ist vielmehr eine nie aufhörende Pflicht, ein immer noch höheres

Ideal zu lehren, sobald das vorhergehende, und sei es selbst auch schon relativ hoch, völlig begriffen, anerkannt und in die Praxis einer menschlichen Gesellschaft eingedrungen ist. So ist jeder dogmatische Stillstand im Glaubensleben gegen den Geist einer wahrhaft kritischen Religion, welche vielmehr eine unendliche Entwicklung und Ausbildung der Gottesvorstellung und also die stetige Aufwärtsbewegung im Glaubensleben fordert.

Die Gottesidee entsteht mit Notwendigkeit in uns aus der Tiefe des menschlichen Geistes. So kann denn der kritische Glaube von einer wirklichen Offenbarung Gottes im Menschengeiste reden; nicht zwar so, als ob sich Gott nur einem Menschen oder nur einem Volke oder nur einmal offenbart habe, vielmehr so, dass er sich in der Vorstellungswelt eines jeden Menschengeistes offenbart. Diese Vorstellungswelt umfasst die gesamte, dem Menschen erschlossene Natur. So offenbart sich in unserer gesamten Natur der göttliche Urgrund. In diesem kritischen Sinne, der gleichwohl nicht zu verwechseln ist mit einem spinozistisch-transcendenten und dogmatischen Sinne, ist Naturforschung auch Gottesforschung, und von einem Widerstreit zwischen Naturwissenschaft und Religion kann im Sinne des Kritizismus gar keine Rede sein. Diese unsere Vorstellungswelt umschliesst auch unsere eigene, innere seelische Natur. So quillt auch in uns die Offenbarung des Göttlichen in unseren Bestrebungen und Gedanken, um so reiner und grösser, je keuscher und edler diese selbst sind. Die Zahl der Propheten ist deshalb auch keine beschränkte und abgeschlossene: in einem jeden ernsten Forscher und ernsten Finder, der das Reich des menschlichen Denkens und Handelns erweitert, d. h. ein neues Stück des göttlichen Seins in das Bewusstsein der Menschheit eintreten lässt, verehrt die kritische Religion einen Gottespropheten. Mit Recht also redet der kritische Glaube von einer universellen göttlichen Offenbarung in Natur, Wissenschaft und Kunst; jede partikularistische Engherzigkeit einer beschränkten Offenbarung dagegen liegt nicht in seinem Sinne.

So unerkennbar an sich das Wesen des Göttlichen ist, so entsteht doch die Idee des Göttlichen mit Notwendigkeit in jedem Menschengeiste; so füllt auch mit Notwendigkeit jeder Mensch aus

seiner Phantasie die Gottesidee mit dem seiner Entwicklungsstufe entsprechenden Vorstellungsinhalt aus, so entstehen also mit Notwendigkeit unendlich viele Formen der Religion oder Religionen, welche alle psychologisch notwendig und insofern relativ (für das jeweilige Individuum) richtig und wahr sind, und von denen doch keine einzige die absolute Wahrheit ist, weil das Wesen des Göttlichen an sich in keine menschliche Vorstellungsschranke eingefügt, beschlossen und begriffen werden kann. Alle Religionen also sind tastende und ahnende Symbolisierungen des Göttlichen, keine die absolute Erkenntnis desselben. Daraus ergiebt sich denn, welches positive Verhältnis der Kritizismus zu den geschichtlich gegebenen, positiven Religionen (wie dem Christentum, Judentum, Buddhismus, Mohammedanismus u. s. w.) einnehmen muss. Keine einzige dieser Religionen kann uns in ihren Dogmen die absolute Wahrheit über das Göttliche geben; trotzdem können und müssen wir einen relativen Wahrheitsgehalt einer jeden zuschreiben und deshalb auch einer jeden die volle Existenzberechtigung und Existenznotwendigkeit in Hinblick auf die ihr entsprechende Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes zugestehen.

Denn so unendlich verschieden die Entwicklungsstufen der menschlichen Geister sind, sowohl hinsichtlich der Entwicklung eines Individuums durch die verschiedenen Lebensalter hindurch, als auch in der ganzen Gattung von einem stumpfen Wilden an bis zu einem Goethe und Kant hin, so unendlich verschieden entstehen aus jenen verschiedenen Geisteszuständen heraus die mannigfachen Weltauffassungen, wie sie in Religionen, Wissenschaften und Philosophieen ihren Ausdruck suchen und erhalten. So entspricht notwendig einer jeden geistigen Entwicklungsstufe eine bestimmte Auffassung vom Göttlichen, eine bestimmte religiöse Vorstellungsweise. Wie anders ist diese Auffassung bei dem peruanischen Inka oder dem Kinde, welche beide alles Ernstes sagen: Die Sonne ist der liebe Gott! — wie anders bei dem Christen oder Buddhisten, wie anders bei dem Ungelehrten und Ungebildeten, wie anders bei dem philosophierenden Gelehrten! Dürfen wir deshalb sagen: Die Auffassung, welche jener Inka und das Kind hat, ist falsch und unwahr und

hätte nicht zu sein brauchen, allein die Vorstellung des philosophierenden Gelehrten ist die richtige? Es kann eine höhere Vorstellung im Geiste des Individuums wie der Menschheit nie entstehen und niemals voll erfasst werden, wenn nicht alle notwendigen, die höheren Entwicklungen erst konstituierenden niederen Entwicklungsstufen vorangegangen sind. Es kann die kritische Philosophie nicht auftreten, wenn nicht die gesamte dogmatische Philosophie mit ihren vielen Systemen vorangeht. Es kann die Kopernikanische Weltanschauung nicht entstehen, wenn nicht die Ptolemäische vorangeht und durch ihre Widersprüche jene erweckt. Da jeder individuelle Mensch wie die gesamte Menschheit eine allmähliche psychologische Entwicklung von niederen zu höheren Vorstellungs-, Willens- und Gefühlsformen durchläuft, so ist auch jede Religionsauffassung für die bestimmte geistige Entwicklungsstufe, auf der sie entstanden ist, die adäquate und die darum notwendige und relativ wahre, und auch für die Pädagogik entspringt daraus hinsichtlich der religiösen Entwicklung und Erziehung eines jugendlichen Menschen der Grundsatz, ihm nicht gleich und ohne weiteres die höchsten Vorstellungen vom Göttlichen zu geben, wie das philosophische Nachdenken sie entwickelt hat, und wie sie von jenem noch gar nicht verstanden werden und deshalb für seine Erziehung wirkungslos bleiben würden — sondern mit den anschaulichen, anthropomorphen und mythologischen Formen zu beginnen, allerdings mit der Absicht, sie nach und nach, den aufeinanderfolgenden Ausbildungsstufen gemäss, immer mehr zu erhöhen und zu vergeistigen.

Hieraus ergiebt sich hinsichtlich des Verhältnisses eines und desselben Individuums zu den verschiedenen Religionsformen noch eine psychologische Thatsache von Bedeutung. Je tiefer ein Mensch in geistiger Beziehung steht, um so einseitiger und unveränderlicher ist er in seinen geistigen Anschauungen und deshalb auch um so leichter und einfacher zu befriedigen in seinen geistigen Bedürfnissen. Je höher aber ein Mensch entwickelt ist, um so vielseitiger weiss er die Welt zu betrachten, um so leichter kann er sich in die mannigfachsten Vorstellungsarten, Weltanschauungen und Denkweisen, sei es einzelner Individuen, sei es

ganzer Familien, Stämme und Völker, hineinversetzen; um so beweglicher ist seine Phantasie; um so veränderlicher sind sein Fühlen und Begehren; um so veränderlicher also auch seine geistigen Bedürfnisse im allgemeinen, und also auch seine religiösen Bedürfnisse im besondern. Bei einem dergestalt reichen und weitreichenden Geiste genügt eine einzige, besondere Religionsform gar nicht einmal für alle Phasen seines Geisteslebens. Versetzt er sich in den Geist des klassischen Altertums und will er in diesem Geiste dichten und schaffen, so muss er imstande sein und ist imstande, religiös im Sinne des Polytheismus zu fühlen. Ebenso muss er mittelalterlich-kirchlich, theistisch, pantheistisch, buddhistisch u. s. w. fühlen können je nach dem gerade vorliegenden Vorstellungs- und Gefühlsinhalt, welchen er lebhaft in sich erweckt und bearbeitet. So kann man von ihm gewiss nicht sagen: er ist immer nur Christ oder Jude oder Polytheist — denn zu gewissen Zeiten kann er in seinem Vorstellungsleben je eines von diesen allen und zu anderen Zeiten wieder keines von diesen allen sein. Und das ist nicht etwa zufällig so, sondern je inhalts- und umfangreicher ein menschlicher Geist sich entfaltet, umsomehr bedarf er geradezu je nach seinen wechselnden und besonderen Stimmungen sehr verschiedener Religionsanschauungen zu seiner Befriedigung. Es ist daher, um den Schluss aufs Allgemeine zu ziehen, überhaupt notwendig, dass je höher die Entwicklung der Menschheit steigt, um so freier, mannigfaltiger und also undogmatischer das religiöse Vorstellen sich in all ihren einzelnen Individuen gestalte. Ein Beispiel für diese notwendige Flüssigkeit der religiösen Vorstellungsweisen in dem geistig hoch entwickelten Menschen bietet Goethe. „Ich für mich“, sagt er (Brief an Jacobi vom 6. Januar 1813) „kann bei den mannigfaltigen Richtungen meines Wesens nicht an einer Denkweise genug haben; als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist dagegen als Naturforscher, und eines so entschieden wie das andere. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, dass die Organe aller Wesen zusammen es nur erfassen können.“ Dies gilt aber

nicht bloss von Goethe, sondern von jedem höher entwickelten Menschen. Die meisten werden sich dieser ihrer thatsächlich vorhandenen Beweglichkeit und Flüssigkeit ihres religiösen Fühlens nur nicht klar bewusst. Aber sogar unser allgemeiner Bildungszustand treibt die Menschen mitten in diese Vielseitigkeit des religiösen Vorstellens hinein. Von einem wirklich gebildeten Manne verlangt man heute ein Verständnis für das Altertum, das Mittelalter und die Neuzeit, eine Bekanntschaft mit den Denkarten und Gefühlsweisen der verschiedensten Völker, eine Kenntnis der Religionen und Poesieen im Orient und Occident. Wer kann, wenn er nicht polytheistisch zu fühlen vermag, einen hellenisierenden Schiller, oder, wenn er nicht pantheistisch zu fühlen weiss, einen Goethe in seinen philosophischen Gedichten, oder wenn er nicht theistisch zu fühlen versteht, ein Buch Hiob erfassen und begreifen? Und doch versenkt sich unser Geist ganz und voll mit Hingebung und Genuss in diese verschiedensten Anschauungen. Wer vor einer Aphroditestatue nicht Hellene, vor einem Muttergottesbilde nicht mittelalterlicher Katholik, vor einem Kaulbachschen Reformationsbilde nicht Protestant und der Natur gegenüber nicht Pantheist sein kann, der versteht keines von diesen. So ist es denn einem universell gebildeten Menschen ganz unmöglich, in dogmatischer Weise nur eine religiöse Richtung ausschliesslich zu haben; nur ein einseitig entwickelter Mensch kann das ertragen. Derselbe Goethe, welcher hier Polytheist und dort Pantheist war, ist doch auch wieder ein echter Christ, wenn er schreibt: „Das höchste Lob gebührt der christlichen Religion, deren reiner, edler Ursprung sich immerfort dadurch bethätigt, dass nach den grössten Verirrungen, in welche sie der dunkle Mensch hineinzog, ehe man sich's versieht, sie sich in ihrer ersten lieblichen Eigentümlichkeit, als Mission, als Hausgenossen- und Brüderschaft zur Erquickung des sittlichen Menschenbedürfnisses immer wieder hervorthut." Und Goethe ist hier kein Unikum, er stellt nur den universell gebildeten modernen Menschen überhaupt dar, der auch „bei den mannigfaltigen Richtungen seines Wesens an einer Denkweise nicht genug hat." Wie mancher würde, wenn er für sich ein Bekenntnis ablegen wollte, gestehen müssen, dass er je nach der in ihm

gerade mächtigen Gefühls- und Gedankengruppe heute der schärfste Skeptiker und Kritiker gegen dieses oder jenes Dogma dieser oder jener Religion sei, und morgen doch in voller Unbefangenheit still für sich die Hände zusammenlege, um einem Vater im Himmel zu danken oder ihn zu bitten. Das ist kein Widerspruch, sondern eine Notwendigkeit für jeden Menschen, der eine vielseitigere Entwicklung an und in sich erlebt. Nun ist es aber keine Frage, dass mit der Zeit die Bildung der gesamten Menschheit intensiv und extensiv universeller werden wird. Die unvermeidliche und durch keine dogmatisierende Reaktion zurückzuschraubende Folge davon ist aber, dass die Religion in der Zukunft eine für das Individuum immer freiere und in ihm stets vielseitigere im erklärten Sinne werden wird. Deshalb würde man in Wahrheit im Interesse unseres gegenwärtigen und zukünftigen Kulturzustandes handeln, wenn man grundsätzlich und mehr, als es geschieht, die Wahl der ihm passenden religiösen Vorstellungsform dem Individuum freistellte; ausgeschlossen müssten nur die Formen werden, welche geradezu unsittliche Maximen im Sinne alten Götzendienstes in sich verwirklichen wollten. Dann würde jedes Individuum im Laufe seiner Bildung und Entwicklung die ihm adäquate Religionsform finden und religiös bleiben, während jetzt viele, da es ihnen hier das wahrhaft Ihrige zu finden versagt ist, nunmehr alle Religion über Bord werfen und dann nicht bloss in der Theorie, sondern auch in ihrer Lebenspraxis irreligiös und vielfach unmoralisch werden.

Jede Religion ist nach alledem eine relativ wahre; eine falsche wird sie in dem Moment, wo sie sich für die absolut wahre und einzig berechtigte hält. Denn jede, auch die höchste Religionsform verhält sich in Beziehung auf das Wesen des göttlichen Dinges an sich immer nur asymptotisch. Umsomehr verhält sich eine Religion so, je mehr sie noch in und am Sinnlichen hängt und in sinnlichen Symbolen das Göttliche entweder verehrt oder wenigstens darstellt. Der ungeistigere Mensch zwar gebraucht das sinnliche Symbol notwendig, um sich zum lebendigen, inneren Fühlen anzuregen; wie das Kind bedarf er der Anschauung, da er zu abstrakterer Vorstellung noch nicht

befähigt ist. Insofern ist in der Religion die Versinnbildlichung notwendig und unentbehrlich. Vergisst man dabei freilich, wie es oft genug geschieht, dass das Sinnbild nur Gleichnis ist, und hält man wie in den Verfallstufen eines fetischistischen Bilderdienstes das materielle Bild oder Ding selbst für das unmittelbar Göttliche, so nimmt man wieder eine blosse einzelne Erscheinung für das Ding an sich und sinkt damit in die rohesten Tiefen des religiösen Vorstellens überhaupt zurück.

Wie nun den historischen Religionen im allgemeinen, so ist auch jeder besonderen Dogmatik ein relativer Wahrheitsgehalt im erläuterten psychologischen Sinne zuzugestehen. Denn jede besondere Dogmatik ist gewissermassen eine solche Krystallisationsform der Anschauungen über das Göttliche, wie sie bestimmte Menschen in einer bestimmten Zeit sich gebildet und für wahr gehalten haben. Alle Dogmatiken haben demgemäss, wie sie historisch mit psychologischer Notwendigkeit geworden sind, so auch ihre historische, also relative Wahrheit, Bedeutung und Berechtigung. Es verhält sich mit ihnen aber in einer späteren Zeit vergleichsweise so wie mit Lebeformen aus der Sekundärzeit, welche, wenn sie auch heute kein Recht mehr haben zu existieren, in ihrer Zeit eine berechtigte und notwendige Entwicklungsstufe bildeten. Wie aber diese Lebeformen im Laufe der Entwicklungsgeschichte der Vergänglichkeit anheimfielen, weil eine neue Formentendenz sich mit Notwendigkeit bildete, so ist auch jede Dogmatik, weil sie entstanden ist, vergänglich wie alles Entstandene, und sie erliegt mit Notwendigkeit ihrem Schicksal, sobald in der Menschheit eine neue allgemeingültige geistige Tendenz sich gebildet hat.

Darüber aber, ob eine besondere Dogmatik oder eine ganze Religion als ausgelebt zu bezeichnen ist, kann niemals der einzelne, sondern nur die Entwicklung der Jahrhunderte und Jahrtausende entscheiden. Denn solange noch irgend ein Mensch in einer besonderen Religionsform die volle und alleinige Stillung der Bedürfnisse seines Geistes und Gemütes findet, ist dieselbe noch nicht entbehrlich und zerstörbar. So kann denn auch der Kritizismus und seine kritische Religionsanschauung keineswegs die Tendenz haben, die einzelnen bestehenden positiven Religionen

zerstören zu wollen oder als entbehrlich hinzustellen. Auch würde eine solche Tendenz, sich mit feindseligen Angriffen gegen irgend eine positive Religionsform zu richten, ganz und gar gegen die sittliche Pflicht des Menschen verstossen, welche ich die kritische Toleranz nennen will, und welche der Kritizismus vor allem zu üben hat, da er ja jedem Individuum das Recht zugestehen muss, seine Individualität in jeder idealen Richtung voll und unverkürzt auszuentwickeln, also auch die zu seiner Individualität passende Religionsform sich mit Freiheit zu wählen. Gleichwohl steht die Religionsanschauung des Kritizismus da als ideale Norm und ideales Strebeziel für alle Religionen, insofern dieselben suchen müssen, im wahrhaft pädagogisch von ihnen zu befördernden Fortschritt der allseitigen Erziehung des Menschengeschlechtes sich und dieses der kritischen Vorstellung vom Göttlichen und der Form der kritischen Religion mehr und mehr anzunähern, indem sie die Dogmatik allmählich in den Hintergrund, das kritische Wissen, Wollen und Glauben aber in den Vordergrund treten lassen. Da dieses aber eine so hohe Entwicklungsstufe des Menschengeschlechts voraussetzt, wie sie bis jetzt im allgemeinen noch lange nicht erreicht ist, so kann die kritische Religion zunächst auch nur als Idee und Ideal dastehen, und die positiven Religionen müssen so lange in Kraft und Bedeutung bleiben, als das menschliche Gemüt im allgemeinen Befriedigung in ihnen findet.

Gerade in diesem Letzteren aber, dass die historischen und positiven Religionen imstande waren und imstande sind, das Gemüt ungezählter Menschen voll und ganz zu befriedigen, liegt ihr unendlich hoher psychologischer Wert für das einzelne Subjekt, und es verrät nur Kurzsichtigkeit und Unverständnis für die unbeschreiblich mannigfachen und verschiedenartigen Bedürfnisse der vielen gequälten und gedrückten Menschenherzen, wenn der theoretische Nihilist alle positive Religion überhaupt wegen der vielfach ihren Dogmen anhaftenden Widersprüche, oder der Anhänger einer bestimmten Religionsform die übrigen Religionen verachtet, verspottet und anfeindet. Soviel aber ist allemal sicher, dass ein solcher frivoler Zerstörer und Anfeinder niemals

etwas Besseres oder auch nur annähernd psychologisch gleich Wertvolles für die betreffenden Menschengemüter an die Stelle zu setzen hat. Denn nur dann kann eine andere religiöse Vorstellung ein Individuum innerlich voll befriedigen, wenn sie die Lösung der Zweifel und Beängstigungen enthält, welche in dem Individuum selbst aus dessen tiefstem Herzensgrunde entstanden sind. In diesem Falle entsteht aber auch mehr oder weniger schon ganz von selbst mit innerer Notwendigkeit im Individuum die ihm nunmehr adäquate, neue religiöse Vorstellungsweise, und wenn solche Entwicklungen eine ganze grosse menschliche Gesellschaft ergreifen, so erhebt der sogenannte Reformator dasjenige nur zu völlig klarem Bewusstsein, was unbewusst in den meisten schon nach Leben rang. Eben weil wir uns der Religion gegenüber kritisch verhalten, so verurteilen wir auch jeden Versuch, in frivoler Weise jemandem seinen Glauben zu entwürdigen oder gar zu rauben und ihm einen neuen aufzudrängen. Ja, wenn dieser neue selbst geistiger und also relativ besser wäre — er ist für das Individuum erst dann gut, wenn es selbst ihn sucht und findet. Auch das Bessere aufzudringen, ist intoleranter Fanatismus. Man lehre das Bessere, dass alle es hören und darüber nachdenken, aber man vergewaltige nicht. Wo der Zweifel nicht selbst im Innern notwendig und aus ernstem Streben entsteht; wo er nur äusserlich herangetragen und nicht innerlich voll und ganz verarbeitet wird, ist er keine Leuchte, sondern eine Brandfackel. Man bedenke doch die Verantwortlichkeit, der man sich aussetzt, wenn man einem Menschen etwas, das ihm wert und teuer ist, worin er Trost und Frieden findet, woraus er für all sein Leben und Streben Kraft und Mut schöpft, das also subjektiv sein alles ist, wäre es auch objektiv das wenigste — wenn man, sage ich, ihm dieses Gut raubte, ohne ihm eine Gegengabe bieten zu können, welche dieselbe Wirkung hervorbrächte. Was hilft es, einer Mutter, welche ihr Kind verloren, vom Moduscharakter des Menschen, dem allgemeinen Wechsel aller Dinge und der Notwendigkeit des Todes des Kindes aus gewissen physiologischen Prozessen, die naturgemäss in ihm verliefen, vorzureden? Ihr warmer Unsterblichkeitsglaube (so unbeweisbar derselbe kritisch auch sein möge) und die Hoffnung auf

ein zukünftiges Wiedersehen leistet hier mehr als alles andere, nämlich genau das, was not thut: sie spenden Beruhigung und Trost. Ihr diesen Glauben rauben, ihr für das religiöse Dogma ein kritisch vielleicht ebenso unbeweisbares philosophisches Dogma bieten, welches nicht einmal eine nur annähernd so grosse Kraft der Tröstung enthält, hiesse in Wahrheit, einen Stein für Brot geben. Der Kritizismus ist daher weit davon entfernt, den psychologischen und subjektiven Wert eines festen positiven Glaubens zu verkennen; nur das muss er mit Festigkeit hervorheben und unerschütterlich betonen, *dass nicht bei allen Individuen dieser Glaube derselbe sein kann, noch zu sein braucht,* und dass es jedem Menschen frei stehen muss, in und aus welchem Glauben, den er selbst sich gestaltet, er seinen Trost und seine Befriedigung schöpfen will. Denn jener unendlich hohe psychologische Wert eines Glaubens für ein Subjekt ist ja eben nur dann vorhanden, wenn derselbe mit *allen* seelischen Bedürfnissen des Subjektes sich völlig und ganz deckt; das aber kann nur der Fall sein, wenn der Glaube eines Individuums aus dessen eigenstem, tiefstem Innern selbst herausgewachsen ist.

Die positiven Religionen sind indes nicht nur insofern von unendlichem Werte, als sie dem geängsteten Menschengemüt besonders durch Belebung der Hoffnung in keiner Weise zu ersetzende Tröstungen darbieten, sondern endlich auch insofern, *als sie die unentbehrlichsten Hülfsmittel zumal für die sittliche Erziehung des Menschen und der Menschheit* bilden. Wir meinen dies hier nicht bloss in dem naiveren Sinne, nach welchem der Mensch in der Hoffnung auf einen Himmel und in der Furcht vor einer Hölle angetrieben wird, das Gute zu thun und das Böse zu lassen; wir meinen es auch nicht bloss in dem feineren Sinne der Beeinflussung des sittlichen Handelns durch die direkten Sittenlehren und Sittenpflichten, welche die verschiedenen Religionen dem Menschen ins Gewissen schärfen; wir meinen es vielmehr in dem vollen Umfang, in welchem *Lessing* den pädagogischen Wert der Religionen in seiner, ihrem Gehalte nach noch lange nicht erschöpften Schrift über „*die Erziehung des Menschengeschlechts*“ behandelt. Der Inhalt dieser

Schrift unter Hinzufügung des Begriffs der kritischen Religion bezeichnet in der That das religiöse Ideal für alle Zukunft. Die Religionen bilden eine Stufenfolge, so lehrt auch Lessing, welche von den niederen zu den höheren emporsteigt. Ihr Zweck ist, die Menschheit zu erziehen. Der besonderen niederen oder höheren Entwicklungsstufe des Menschheitszöglings entspricht eine niedere oder höhere Religion, welche dem Zögling das für ihn passende Lehr- und Lernbuch in die Hand giebt. Das Alte Testament ist ein solches Elementarbuch des erziehenden Unterrichts. Aber nichts würde den Grundsätzen der Erziehung mehr widersprechen, als wenn man dieses Elementarbuch auch da noch dem Zögling belassen wollte, wo sein Geist bereits über die Vorstellungen dieses Buches hinausgewachsen und hinausgereift ist. Für die höhere geistige Entwicklungsstufe muss auch ein neues Lehrbuch in Kraft treten. Dieses neue Lehrbuch ist das Neue Testament, aber es ist kein Grund abzusehen, warum mit dieser Stufe des Neuen Testamentes die religiöse Entwicklung für alle Zeiten abgeschlossen und ihr Ende erreicht haben sollte. Es wird gewiss eine Zeit kommen, wo auch die Menschheit im ganzen, wie jetzt schon viele Einzelne, das Gute thun und das Böse lassen werden nicht mehr aus den Motiven der Furcht und der Hoffnung, sondern weil das sittliche Handeln an sich gut und göttlich ist, weil es in sich selbst seinen ewigen Wert trägt, sodass aus innerster Einsicht und Überzeugung von seinem Werte das Pflichtgefühl im Menschen entsteht. Das Christentum in seiner reinsten Form führt selbst darauf hin: „Oder soll das menschliche Geschlecht auf diese höchste Stufe der Aufklärung und Reinigkeit nie kommen? Nie? Nie? — Lass mich diese Lästerung nicht denken, Allgütiger! — Die Erziehung hat ihr Ziel, bei dem Geschlechte nicht weniger als bei dem Einzelnen. Was erzogen wird, wird zu etwas erzogen. Die schmeichelnden Aussichten, die man dem Jüngling eröffnet, die Ehre, der Wohlstand, die man ihm vorspiegelt, was sind sie mehr, als Mittel, ihn zum Manne zu erziehen, der auch dann, wenn diese Aussichten der Ehre und des Wohlstandes wegfallen, seine Pflicht zu thun vermögend sei. Darauf zweckte die menschliche Erziehung ab, und die göttliche reichte

dahin nicht? Was der Kunst mit dem einzelnen gelingt, sollte der Natur nicht auch mit dem Ganzen gelingen? Lästerung! Lästerung! Nein, sie wird kommen, sie wird gewiss kommen, die Zeit der Vollendung, da der Mensch, je überzeugter sein Verstand einer immer besseren Zukunft sich fühlt, von dieser Zukunft gleichwohl Bewegungsgründe zu seinen Handlungen zu erborgen nicht nötig haben wird, da er das Gute thun wird, weil es das Gute ist, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind, die seinen flatterhaften Blick ehedem bloss heften und stärken sollten, die inneren besseren Belehrungen desselben zu erkennen. Sie wird gewiss kommen, die Zeit eines neuen, ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des Neuen Bundes versprochen wird.*) Wann freilich diese Zeit kommen wird, wer vermöchte es zu sagen? „Geh deinen unmerklichen Schritt, ewige Vorsehung! Nur lass mich dieser Unmerklichkeit wegen an dir nicht verzweifeln. Lass mich an dir nicht verzweifeln, wenn selbst deine Schritte mir scheinen sollten, zurückzugehen! — Es ist nicht wahr, dass die kürzeste Linie immer die gerade ist.“ (§ 91.) Unter diesem pädagogischen Gesichtspunkt erweist sich jede positive Religion als eine notwendige Entwicklungsstufe, von der aus wir aber immer wieder im Laufe der Zeit zu einer noch höheren gelangen werden. Jede positive Religion hat deshalb ihren pädagogischen Wert; keine positive Religion aber ist die absolute und letzte.

Das theoretische Verhältnis des Kritizismus zu den positiven Religionen ist klargelegt: es folgt daraus auch seiner Anhänger praktisches Verhalten gegen dieselben. Von einer feindseligen Haltung kann offenbar keine Rede sein. Wer wie der Kritizist den Wert der positiven Religionen voll erkennt und rückhaltlos anerkennt, würdigt sie auch in der Praxis des Lebens als zuverlässiger Freund. Feind aber von Herzensgrund ist der Kritizismus und müssen seine Anhänger allerdings denjenigen sein, deren selbstsüchtige Sonderinteressen ihrer persönlichen Macht und Herrschsucht darauf hinausgehen, unter dem Mantel der Religion die Freiheit der Individualität, des Gedankens und der religiösen Überzeugung mit roheren oder feineren Mitteln zu unterdrücken und

*) Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts. § 81—86.

zu vernichten. Solche aber sind nicht Freunde, sie sind die wahren und rechten Feinde der Religion, welche die Irreligiosität Einzelner wie ganzer Massen mehr verschulden als selbst der theoretische und ethische Materialismus. Mit Recht sagt Lessing in derselben „Erziehung des Menschengeschlechts“ (§ 78): „Es ist nicht wahr, dass Spekulationen über diese Dinge jemals Unheil gestiftet und der bürgerlichen Gesellschaft nachteilig geworden. — Nicht den Spekulationen: dem Unsinn, der Tyrannei, diesen Spekulationen zu steuern; Menschen, die ihre eigenen hatten, nicht ihre eigenen zu gönnen, ist dieser Vorwurf zu machen.“

Der Kritizismus kann zur Religion nie in einem feindlichen Verhältnis stehen, ebensowenig aber, richtig betrachtet, die Philosophie überhaupt, mit Ausnahme des Materialismus und Nihilismus. Wohl können einzelne Philosophieen sich einzelnen Religionen gegenüber negativ stellen, nicht aber die Philosophie als solche der Religion als solcher gegenüber, weil Philosophie und Religion in ihrem Wesensgrunde und Grundwesen durchaus dasselbe sind. Denn jede Religion ist nichts anderes, als der Inbegriff der Vorstellungen, welche sich die Bekenner derselben über das Wesen des Menschen und der Welt und das Verhältnis beider zu dem göttlichen Urgrunde des Alls machen, samt den daraus entspringenden Gefühlen und Motiven für das menschliche Handeln. Genau dasselbe ist aber auch jede Philosophie: Auch sie ist nichts anderes als der Inbegriff der Vorstellungen, welche sich die Anhänger derselben über das Wesen des Menschen und der Welt und über das Verhältnis beider zu dem göttlichen Urgrunde des Alls machen, samt den daraus entspringenden Gefühlen und Motiven für das menschliche Handeln. Nun sind zwar in den einzelnen Religionen und Philosophieen der besondere Vorstellungsinhalt oder ihre einzelnen Lehren erheblich verschieden, aber alle behandeln doch dasselbe Thema und Objekt. So ist mithin Religion allgemeine Weltanschauung, und Philosophie ist allgemeine Weltanschauung, wie verschieden dieselben im einzelnen Falle auch ihrem Inhalte nach gestaltet und ein wie verschiedenes Fühlen, Wollen und Handeln sie auch bei ihren Anhängern hervorrufen mögen: ein innerer Unterschied zwischen Religion und Philo-

sophie ist demnach nicht vorhanden. Der Unterschied ist lediglich ein äusserer und, wenn ich sagen darf, ein quantitativer, nicht ein qualitativer. Denn dieser ganze äussere Unterschied läuft darauf hinaus, dass eine Philosophie die Religion weniger und eine Religion die Philosophie vieler ist. Eine Religion ist eine zur allgemeinen Volksphilosophie gewordene Weltanschauung, welche nunmehr Theorie und Praxis des Volkes bestimmt.

Dass dem so ist, zeigt sich schon daran, dass jede Religion sich aus einer Philosophie entwickelte. Denn jede Religion war zuerst die theoretische und praktische Weltanschauung einiger weniger oder sogar eines einzelnen, später gewöhnlich vergötterten Weisen oder Propheten, der, weil er Neues lehrt, deshalb zuerst immer als Revolutionär betrachtet und verfolgt wird, bis seine neuen Ideen die alten siegreich überwinden und die unbestrittene Herrschaft über alle Geister erlangen. Damit ist denn die neue Philosophie zu einer neuen Religion erweitert. Alle Religionen sind so in die Welt getreten, und innerhalb einer Religion ist allemal das Nachdenken über das Wesen des Menschen, der Welt und der Gottheit d. h. das Philosophieren der Faktor gewesen, welcher Widersprüche in den religiösen Ideen aufdeckt, sie ausmerzt, die religiösen Anschauungen verfeinert, reinigt nnd weiterbildet, bis der Unterschied gegenüber den alten Anschauungen so gross wird, dass man dann wieder von einer neuen Religion redet. Diesen sich fortgesetzt wiederholenden Gang zu zeigen, bildet den eigentlichen Inhalt aller Religionsgeschichte. Weil auf diese Weise jede Religion sich aus einer Philosophie entwickelt, so kann es kommen, dass bei einem Volke von älterer Kulturentwicklung ein Lehrsystem schon religiöse Geltung gewonnen hat, welches bei einem anderen Volke von jüngerer Kulturentwicklung nur erst als philosophische Lehre bei einem oder einigen Weisen auftritt. Mit Recht ist in dieser Beziehung schon auf den Parallelismus hingewiesen worden, welcher sich zwischen den Lehren gewisser griechischer Philosophen und den Lehren gewisser alter orientalischer Religionen bekundet. So stehen die Religion der Chinesen und die pythagoreische Philosophie, die Religion der brahmanischen Inder und die

eleatische Philosophie, die Religion der alten Perser und die herakliteische Philosophie, die Religion der Ägypter und die Philosophie des Empedokles, die Religion der Juden und die Philosophie des Anaxagoras in einer derartigen Geistesverwandtschaft. Deutlich tritt uns auch hier der Zusammenhang von Ontogenie und Phylogenie entgegen. Den verknüpfenden Fäden ferner zwischen Platonismus und Christentum sind wir schon früher nachgegangen.

Wenn man nach alledem das wahre Wesen der Philosophie und der Religion sich klar macht, so besteht zwischen beiden zweifellos kein innerer Wesensunterschied, geschweige eine unüberbrückbare Kluft. Die Feindschaft entbrennt nur dann, wenn eine einzelne Philosophie oder eine einzelne Religion sich allein im Besitze der ausschliesslichen Wahrheit glaubt und dieser ihrer theoretischen Einbildung die blutige Praxis des Fanatismus und der Intoleranz folgen lässt. Sobald aber Religionen wie Philosophieen erkannt haben, dass sie alle nur menschlich-relative Annäherungen an den Inhalt des Göttlichen sind, dass deshalb eine jede relativ berechtigt und doch keine die absolute ist; dass daher auch einem jeden Individuum das Recht seiner Überzeugung zusteht; und wenn dann die Praxis aller Bekenner, so verschieden sonst ihr Bekenntnis sein möge, von dem Ausspruche des Apostels geleitet wird, welcher wahrlich Theorie und Praxis des Kritizismus voll und ganz enthält: „Unser Wissen ist Stückwerk und unser Weissagen ist Stückwerk..... Nun aber bleibet Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die grösseste unter ihnen" — dann kann von einer Feindschaft zwischen Religion, Philosophie und Wissenschaft weder in der Theorie, noch in der Praxis je mehr die Rede sein. Darin besteht eben der unendliche Segen des Kritizismus, dass er die Aussöhnung aller der Gegensätze anbahnt, welche friedlos die Welt durchtoben: er zeigt der Wissenschaft ihre notwendigen Grenzen, welche sie auf die Welt der Erscheinungen einschränken; er weist die Notwendigkeit und ewige Geltung der Religion auf, indem er den Glauben an die Existenz einer Welt der Dinge an sich als einen notwendigen Glauben erkennt; aber er zerstört den Fanatismus der Religionen, indem er, bei aller Anerkennung

einer relativen Berechtigung einer jeden Sonderreligion, die Unhaltbarkeit eines jeden Dogmatismus als unfehlbarer und absoluter Wahrheit beweist, da das positive Wesen des Dinges an sich unserer Erkenntnis verschlossen ist. So ist die Religion in ihrem Gebiete frei und die Wissenschaft in dem ihrigen, nicht aber in dem Sinne, wie ein Baco beide befreien wollte, indem er beide als völlig unvereinbar isolierte; vielmehr in dem Sinne, dass er beide als Brüder aufzeigt, die aus demselben Grunde des Geistes, aus der Kausalidee, als Zwillinge entsprossen sind. Aber endlich auch das sittliche Handeln des Menschen weist der Kritizismus auf den idealsten Pfad. Denn aus der gründlichen Erkenntnis der menschlichen Beschränktheit und Relativität folgt mit Notwendigkeit das Aufgeben der Selbstsucht, das Streben nach Selbstsuchtlosigkeit, mit einem Worte die Allliebe, aus der das wahrhaft sittliche Handeln entspringt: „aber die Liebe ist die grösseste unter ihnen.“

Wissen, Glauben und Wollen finden hier also ihren Einheits- und Einigungspunkt, welchen kein Dogmatismus gewähren kann, da jedes Dogma scheidet, selbstgewiss, hochmütig und unduldsam macht; welchen vielmehr nur kritische Selbsterkenntnis giebt, die zur Demut, Selbstsuchtlosigkeit und Allliebe leitet. Und darum sprechen wir es aus in vollster Ueberzeugung: Nur in der Weltanschauung des Kritizismus oder des kritischen Empirismus wird die Welt den Geistesfrieden finden, der ihr heute mehr als jemals not thut. Dieser Friede kann aber allseitig nur gegründet werden, wenn jeder ihn in sich selbst begründet — in ernstem Nachdenken über die Welt, in aufrichtiger Erkenntnis des eigenen Selbstes und in unablässigem sittlichem Streben, das Selbst im Sinne der Allliebe von Selbstsucht zu läutern. Von sich fange jeder an; in sich selbst begründe jeder diese Harmonie seiner Person, so kann allein die Weltharmonie entstehen, welche den grossen Dreiklang echter wissenschaftlicher Wahrheit, freien kritischen Glaubens und reiner selbstsuchtloser Allliebe ertönen lässt.

Druck von Emil Herrmann sen., Leipzig.

BAYERISCHE STAATS- BIBLIOTHEK MUENCHEN

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schultze, Fritz,

Philosophie der Naturwissenschaft eine philosophische Einleitung in das Studium der Natur und ihrer Wissenschaften

Bd.: 2

1882

Ph.sp. 770-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11171296-3